

مجموعه فلسفی مراغه

مشتل بر

آثاری از ابو حامد غزالی، عین القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساوی
مجدالدین حلی، ابن سینا، فارابی و دیگران

چاپ عکسی از روی مجموعه خطی مورخ ۷-۵۹۶ متعلق به کتابخانه دکتر اصغر مهدوی

زیر نظر و با مقدمه‌ای
نصرالله پورجوادی

مجموعه فلسفی مراغه :
مشمول بر آثاری از ابوحامد غزالی، عین القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساری، مجدالدین جیلی، ابن سینا، فارابی و دیگران
چاپ عکسی از روی مجموعه خطی مورخ ۷-۵۹۶ متعلق به کتابخانه دکتر اصغر مهدوی
زیر نظر و با مقدمه‌های فارسی و انگلیسی: دکتر نصرالله پورجوادی
مرکز نشر دانشگاهی، تهران
چاپ اول ۱۳۸۰
تعداد ۱۵۰۰
لیتوگرافی: مردمک
چاپ: محمد امین
حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

مجموعه فلسفی مراغه: مشتمل بر آثاری از ابوحامد غزالی، عین القضاة همدانی، عمر بن سهلان ساری، مجدالدین جیلی، ابن سینا، فارابی و دیگران/ زیر نظر و با مقدمه‌های نصرالله پورجوادی. - تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰.
بیست و هشت، ۴۵۰، XII ص. - (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۰۴۳) (سلسله کتابهای چاپ عکسی از روی نسخ خطی؛ ۷)
ISBN 964-01-1043-4

فهرست‌نویسی براساس اطلاعات فیبا.
ص. ع. لاتینی شده:

Majmū'ah-ye Falsafī-e Marāghah
(A Philosophical Anthology from Maraghah)

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴ - نسخه‌های خطی عربی. ۲. کلام - متون قدیمی تا قرن ۱۴ - نسخه‌های خطی عربی. الف. پورجوادی، نصرالله، ۱۳۲۲. - ب. مرکز نشر دانشگاهی.

۰۱۱/۳۱

Z۶۶۱۱/ف۸م۳

۸۰-۲۵۵۰۱

کتابخانه ملی ایران

محل نگهداری:

فهرست

پیشگفتار: درباره کتابخانه اصغر مهدوی
معرفی آثار موجود در مجموعه فلسفی مراغه
فهرست مجموعه فلسفی مراغه
متن مجموعه فلسفی مراغه
مقدمه انگلیسی

هفت

یازده

بیست و پنج

۱

III



پیشگفتار

بزرگترین مخازن کتابهای خطی در کشور ما کتابخانه‌های عمومی نظیر کتابخانه مجلس و کتابخانه ملی و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران و کتابخانه آستان قدس رضوی در مشهد است. در کنار این کتابخانه‌ها، کتابخانه‌های مهم دیگری هم هست که به همت اشخاص فرهنگ‌پرور و کتاب‌دوست تأسیس شده و ابتدا به صورت کتابخانه‌های شخصی و خصوصی بوده و بعداً جنبه عمومی پیدا کرده‌اند، مانند کتابخانه مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی در قم و کتابخانه مدرسه سپهسالار و کتابخانه مرحوم حاج حسین آقا ملک. البته، در گوشه و کنار کشور کتابخانه‌های شخصی دیگری نیز هست که آنها نیز به همت این قبیل اشخاص فرهنگ‌پرور و کتاب‌دوست فراهم آمده ولی جنبه عمومی پیدا نکرده است. یکی از اینها کتابخانه خانواده مهدوی است که به همت دکتر اصغر مهدوی فراهم آمده است و هم‌اکنون در خانه ایشان نگهداری می‌شود.

کتابخانه مهدوی دارای حدود یکهزار جلد کتاب خطی است که در بسیاری از موارد در هر جلد چندین کتاب و رساله، به فارسی و عربی، درج شده است. این کتابها از زمان جدّ دکتر مهدوی، مرحوم حاج محمدحسن امین‌دارالضرب، و پدر ایشان مرحوم حاج حسین آقا امین‌الضرب تهیه شده است، ولی عمده نسخه‌های موجود کتابخانه را آقای دکتر اصغر مهدوی شخصاً خریداری کرده و به این مجموعه خانوادگی افزوده‌اند. بعضی از کتابها قبلاً متعلق به کتابخانه‌های

خصوصی دیگر، مانند کتابخانه میرزا یوسف خان مستوفی الممالک و دبیرالملک (میرزا محمدحسین فراهانی) و فرهاد میرزای معتمدالدوله، بوده است.

از نسخه‌های خطی کتابخانه مهدوی نخست مرحوم دکتر مهدی بیانی فهرستی نسبتاً تفصیلی (نام کاتب، تاریخ تحریر، نوع کاغذ و آرایش نسخه و...) شامل ۴ دفتر به خط خود برای ۴۲ مجلد قرآن، ۱۵ مجلد ادعیه، ۱۲ نسخه مرقع، ۲۰۲ مجلد عربی و ۲۸۴ مجلد کتاب فارسی و مجموعه فراهم آورد. سپس مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه، با عنایت به فهرست مرحوم دکتر بیانی، فهرستی اجمالی از ۸۸۴ نسخه فارسی و عربی کتابخانه مزبور تهیه و چاپ کرد. این فهرست که در سال ۱۳۴۱ به عنوان دفتر دوم نشریه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران منتشر گردید، پس از انتشار موجب شد که اهمیت کتابخانه مهدوی برای محققان شناخته شود و بعضی از آثار نفیس و قدیمی این مجموعه به جهانیان معرفی گردد. از جمله این آثار نفیس می‌توان از کلیات عبید زاکانی مورخ ۷۵۱، چند دیوان حافظ از قرن نهم، نه‌ایه شیخ طوسی، مورخ ۵۴۶ که با یک واسطه با نسخه خط مؤلف مقابله شده، رسائل اخوان الصفا دارای تاریخ تملک سنه ۶۴۰، کتاب السبعین جابر بن حیان و رسائل دیگر مورخ ۷۳۲ یاد کرد.

از زمانی که مرحوم دانش‌پژوه فهرست کتابخانه مهدوی را تهیه کرده است حدوداً ۴۰ سال می‌گذرد و در این مدت کتابهای دیگری نیز خریداری شده و به این مجموعه خطی اضافه شده است که هنوز فهرستی از آنها منتشر نشده است. کتابخانه مهدوی، هرچند که خصوصی و شخصی است، ولی در آن هیچ‌گاه به روی محققان بسته نبوده است. دکتر اصغر مهدوی از سالها پیش اجازه داده‌اند که از نسخه‌های معتبر و نفیس ایشان حتی المقدور میکروفیلم تهیه شود و این میکروفیلمها را در اختیار کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران قرار داده‌اند. هر محققى در هر نقطه دنیا که به نسخه‌ای خطی از کتابخانه مهدوی نیاز داشته توانسته است به آن دسترسی پیدا کند. این مطلب را مرحوم دانش‌پژوه در مقدمه فهرست خود (ص ۶۱) متذکر شده و درباره گشاده‌دستی و بلندنظری دکتر مهدوی نوشته است:

آقای دکتر مهدوی اجازه دادند کتابخانه مرکزی دانشگاه از نُسَخی که می‌خواهد از این کتابخانه (یعنی کتابخانه مهدوی) برای خود فیلم بردارد و تاکنون چندین نسخه گرانها و نایاب و منحصر آن فیلم و عکس‌برداری شده و در کتابخانه

گذارده شده است و هر کسی که بخواهد از نسخه‌های این کتابخانه استفاده کند می‌تواند به وسیله کتابخانه مرکزی دانشگاه به آنها دسترسی یابد. کتابخانه مرکزی دانشگاه از این سماحت و گشاده‌دستی ایشان سپاسگزاری دارد و می‌داند که ایشان از کسانی نیستند که حق مؤلفان سلف را تباه سازند و کتابی را که آنان برای همه مردم نوشته‌اند و خواستند که همگان از آن بهره‌برند حبس کنند و سدّ راه استفاده عموم شوند.

نگارنده شخصاً شاهد این سماحت و گشاده‌دستی صاحب کتابخانه مهدوی بوده است. من بارها از این کتابخانه، وقت و بی‌وقت، بازدید کرده‌ام و ساعتها به مطالعه نسخه‌های خطی آن پرداخته‌ام. یکی از این کتابها که چند سال پیش نظرم را به خود جلب کرد بیاضی بود که در آن مطالب گوناگون فلسفی و عرفانی و اشعار متنوع صوفیانه و عرفانی، هم به فارسی و هم به عربی، درج شده بود. این مجموعه یا بیاض را من چندی پیش با عنوان جنگ مهدوی به صورت عکسی چاپ کردم (مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۸۰).

در کتابخانه مهدوی یک مجموعه قدیمی و نفیس و بسیار ارزشمند دیگر هست که در اواخر قرن ششم در مراغه کتابت شده و مشتمل بر آثار فلسفی و منطقی و عرفانی و کلامی از ابن‌سینا و ابوحامد غزالی و عین‌القضاة همدانی و دیگران است و آن همین کتابی است که در اینجا به صورت عکسی چاپ می‌شود. صرف‌نظر از ارزش آثار موجود در این مجموعه به دلیل قدمت آنها، گردآوری آنها در یک مجموعه و کتابت آنها در شهر مراغه، نکته‌ای را نیز از لحاظ تاریخ فلسفه در ایران برای ما روشن می‌سازد و آن این است که شهر مراغه در نیمه دوم قرن ششم یکی از مراکز عمده تعلیم فلسفه در ایران بوده است، همچنانکه شهرهای دیگر آذربایجان، بخصوص تبریز، نیز در سده‌های بعد در تعلیم و گسترش فلسفه نقش داشته‌اند. درباره آثار موجود در این مجموعه، در مقاله‌ای که با عنوان «معرفی آثار موجود در مجموعه فلسفی مراغه» نوشته‌ام توضیح داده‌ام. در خاتمه از آقای دکتر اصغر مهدوی که اجازه دادند ما این مجموعه را به صورت عکسی چاپ کنیم تشکر می‌کنم. والحمد لله رب العالمین.

نصرت‌الله پورجوادی

معرفی آثار موجود در مجموعه فلسفی مراغه

کتابی که در اینجا به صورت عکسی (فاکسیمیل) چاپ شده است در اصل مجموعه‌ای است خطی متعلق به کتابخانه آقای دکتر اصغر مهدوی که در اواخر قرن ششم هجری به دست کاتبی ناشناخته در شهر مراغه کتابت شده است. در این مجموعه نوزده اثر مختلف از نویسندگان ایرانی درج شده بوده است که از این تعداد چهارده یا پانزده اثر به صورت کامل به ما رسیده است. هرچند که کاتب این مجموعه گرانقدر خود را معرفی نکرده است، ولیکن از شواهد و قرائن پیداست که وی شخصی باسواد و اهل فلسفه و منطق بوده، و فلسفه‌ای که مورد علاقه وی بوده فلسفه‌ایست دینی، آمیخته به مباحث کلامی، که در بعضی از آثار حجت‌الاسلام ابوحامد محمد غزالی طوسی و متفکرانی که تحت تأثیر او بوده‌اند، مانند عین‌القضاة همدانی، متجلی شده است. نویسندگان اکثر آثاری را که در این مجموعه درج شده است می‌شناسیم، ولی بعضی را هم کاتب معرفی نکرده است و ما نمی‌شناسیم. نسخه بعضی از آثاری که در این مجموعه آمده است منحصر به فرد است، و این خود ارزش این مجموعه را چند برابر می‌کند. آثار دیگری که نسخه آنها یگانه نیست، باز به دلیل قدمت این مجموعه ارزش فوق‌العاده دارد. به همین جهت است که این مجموعه خطی شایسته آن بوده است که عیناً به صورت عکسی چاپ شود.

آثار غزالی
نویسنده‌ای که کاتب یا پدیدآورنده این مجموعه بیش از هرکس دیگر به او علاقه داشته و آثار او را بیش از همه در مجموعه خود گرد آورده است ابوحامد غزالی (۵۰۵-۴۵۰) است. پنج اثر مهم فلسفی - دینی از ابوحامد در این مجموعه درج شده است. مجموعه با یکی از آثار ابوحامد به نام کتاب المضمون به علی غیر اهل (ص ۶۲-۱) آغاز می‌شود، و سپس دو اثر دیگر از همین نویسنده، یکی به نام المسائل المضمون بها علی غیر اهلها (ص ۹۹-۶۳) و دیگر به نام رسالة فی العلم اللدنی (ص ۱۲۰-۱۰۰)، به دنبال آن می‌آیند. پس از این سه اثر، زیادة الحقایق عین القضاة همدانی (ف ۵۲۵) آمده است (ص ۱۹۱-۱۲۱) و سپس اثری دیگر از ابوحامد غزالی به نام المسائل الاخریة (ص ۲۲۴-۱۹۱). آخرین کتابی که در این مجموعه از ابوحامد آمده است مشکاة الانوار است (ص ۲۸۶-۲۶۰).

کتابهایی که در این مجموعه از غزالی درج شده است به دلائلی ارزشمند است. اولاً انتخاب این آثار در یک مجموعه، در کنار آثاری فلسفی و منطقی از نویسندگان دیگر، خود نشان می‌دهد که گردآورنده مجموعه به دنبال چه نوع آثاری از ابوحامد بوده است.^۱ کتاب المضمون به علی غیر اهل که نخستین کتاب در این مجموعه است و همچنین المسائل المضمون بها علی غیر اهلها که به دنبال آن آمده است هر دو کتابهایی است که غزالی برای خواص نوشته است نه عوام، و این نکته‌ای است که وی در عنوان کتابها به آن اشاره کرده است. مطالبی که در این دو کتاب آمده و باید از دسترس نااهل دور نگه داشته شود مطالب فلسفی است. کتابی با عنوان المضمون به علی غیر اهل و منسوب به ابوحامد غزالی تاکنون چندبار چاپ شده و در بازار موجود است. اما کتابی که با همین عنوان در مجموعه حاضر آمده است با کتاب چاپی که اثری ساختگی است کاملاً متفاوت است. المضمون چاپی اصلاً چندان فلسفی نیست و در آن مطالبی که باید از دسترس نااهل دور نگه داشته شود دیده نمی‌شود. اما المضمون در مجموعه حاضر دقیقاً یک اثر فلسفی است. درواقع مطالب این کتاب کم‌وبیش همان

(۱) از این نظر می‌توان آثار غزالی در این مجموعه را با آثار او در مجموعه خطی شهید علی‌پاشا (شماره ۱۷۱۲) که در سال ۵۰۹ نوشته شده و شامل مشکاة الانوار، الجام العرام، و قسطاس المستقیم است مقایسه نمود (دربارۀ این مجموعه، بنگرید به: عبدالرحمن بدوی، مؤلفات الغزالی، ج ۲، کویت ۱۹۷۷، ص ۱۹۵-۲۳۱، ۱۶۰).

مطالبی است که غزالی در بخش الهیات از کتاب مقاصد الفلاسفه آورده است. در المسائل المضمون بها علی غیر اهلها نیز ما مطالبی ملاحظه می‌کنیم که غزالی در بخش طبیعیات مقاصد الفلاسفه مطرح کرده است. المسائل المضمون نیز مانند کتاب المضمون در این مجموعه تاکنون به چاپ نرسیده است، و فقط ترجمه‌ای عبری از بخشی از این اثر وجود داشته که هاینریش مالتز آن را تصحیح کرده و همراه با ترجمه آلمانی آن در سال ۱۸۹۶ چاپ کرده است.^۲ پس از آنکه ترجمه عبری این اثر همراه با تحقیقات مالتز درباره آن چاپ شد، محققان دیگر انتساب این اثر به غزالی را نپذیرفتند. اما هم‌اکنون با پیداشدن متن اصلی و کامل این اثر در مجموعه حاضر، می‌توان پذیرفت که حق با مالتز بوده است.^۳

رسالة فی العلم اللدنی در این مجموعه منحصر به فرد نیست ولی وجود آن در اینجا تأیید دیگری است بر صحت انتساب این اثر به غزالی. درباره اصالت این اثر و صحت انتساب آن به غزالی پاره‌ای از محققان تردید نشان داده‌اند و حتی بعضی، مانند آسین پالاسیوس و مونتگمری وات،^۴ منکر انتساب آن به غزالی شده‌اند. از جمله دلائل ایشان این بوده که قسمتهایی از رسالة فی النفس والروح ابن عربی با کتاب غزالی مطابقت دارد. ولی با پیداشدن نسخه‌ای از این اثر در مجموعه شهید علی‌پاشا که در سال ۵۰۹ کتابت شده و همچنین نسخه خطی دیگری که در قرن ششم نوشته شده و مک کارثی به آن اشاره کرده است، تردیدی باقی نماند که این اثر متعلق به ابوحامد است.^۵ مجموعه خطی حاضر تأیید دیگری است بر صحت انتساب این اثر به ابوحامد، و اگر مطالب رسالة ابن عربی با مطالب رسالة غزالی مطابقت دارد، در آن صورت باید گفت که

2) Heinrich Malter, *Die Abhandlung des Abū Hāmid al-Ghazzālī, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden*. Frankfurt a.M. 1896.

۳) درباره اصالت کتاب المضمون در این مجموعه و مقایسه آن با المضمون چاپی که اثری معمول است و همچنین اصالت کتاب یا رسالة المسائل المضمون بها علی غیر اهلها و المسائل الاخریة در این مجموعه، بنگرید به مقاله نگارنده با عنوان «آثار المضمون» غزالی در مجموعه فلسفی مراغه» معارف، سال ۱۸، ش ۲ (مرداد - آبان ۱۳۸۰) ص ۲۸-۳.

4) Montgomery Watt, «The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazzālī», J. R. A. S. (1952), p. 33-4.

5) Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazali (Algazal)*, edité et mis a jour par Michel Allard, Beyrouth 1959, p. 52, n. 4.

ابن عربی مطالب خود را از غزالی گرفته است، بدون این که مأخذ خود را ذکر کرده باشد. کاری که او در موارد دیگر هم کرده است.

رسالة المسائل الاخریة که پس از زیادة الحقایق عین القضاة همدانی آمده است همان اثری است که گاه به نام «المضنون الصغير» و گاه «الأجوبة الغزالیة فی المسائل الاخریة» شناخته و چاپ شده است هر چند که بعضی از محققان اصالت این اثر را انکار کرده‌اند، ولی وجود نسخه‌ای از این اثر در مجموعه حاضر تأییدی است بر عقیده کسانی که این اثر را اصیل دانسته‌اند. پس از متن المسائل در این مجموعه، مطالب دیگری نیز از غزالی آمده است که در نسخه‌های چاپی المسائل نیست. به دنبال این مطالب اضافی، متن فتاوهائی آمده است که شبکی در ضمن ترجمه احوال غزالی در طبقات الشافعیه آورده است.

مشکاة الانوار آخرین اثر غزالی در این مجموعه است. هر چند که مشکاة جزو آثارى است که در مورد انتساب آن به غزالی کسی تردیدی ندارد، ولی باز موتغمیری وات در طی مقاله مستقلی که نوشت سعی کرد اثبات کند که بخش آخر آن که درباره حجاب است جعلی است و بعداً به مطالب دیگر الحاق شده است.^۶ البته، وجود متن کامل این اثر در مجموعه شهید علی‌پاشا نشان داد که موتغمیری در این مورد هم، مانند اکثر موارد دیگر، اشتباه کرده است. وجود نسخه‌ای از مشکاة الانوار در مجموعه فلسفی مراغه این امید را به وجود آورده بود که تأیید دیگری برای صحت انتساب بخش آخر مشکاة به غزالی پیدا شده باشد، ولی متأسفانه نسخه مشکاة در این مجموعه ناقص است و از اندکی پیش از بحث حجاب به بعد، صفحاتی از این مجموعه افتاده است.

آثار ابن سینا از شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا (ف. ۴۲۷) چهار اثر کوتاه در این مجموعه دیده می‌شود. نخستین اثر رسالة فی السعادة والحجج است (ص ۲۲۳-۲۲۶). این رساله را سیدعبدالله بن احمد العلوی از روی دو نسخه خطی، یکی متعلق به کتابخانه رامپور و دیگری متعلق به کتابخانه آصفیه در حیدرآباد دکن، تصحیح و در سال ۱۳۵۳ ق در هند چاپ کرده است.

6) W. Montgomery Watt, «A Forgery in al-Ghazālī's Mishkāṭ? J.R.A.S. 1949.

همین رساله بعداً در سال ۱۴۰۰ ق در رسائل الشیخ‌الرئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا توسط انتشارات بیدار در قم به چاپ رسیده است (ص ۲۸۰-۲۵۹). مرحوم ضیاء‌الدین درّی نیز آن را تحت عنوان «رساله تحفه» به فارسی ترجمه کرده است (تهران ۱۳۱۹). دکتر یحیی مهدوی نسخه‌های متعددی از این رساله را ذیل عنوان «تحصیل السعادة و تعرف بالحجج العشرة» معرفی کرده، ولی به این نسخه در مجموعه فلسفی مراغه که در اختیار او بوده اشاره‌ای نکرده است (فهرست مهدوی، ش ۴۳).^۷

رسالة فی المعاد یا الاضحیة فی المعاد دومین رساله از ابن سینا در این مجموعه است. این رساله به نظر می‌رسد با قلمی متفاوت با قلم دیگر در این مجموعه نوشته شده باشد. ابن سینا این رساله را به مناسبت عید اضحی برای الشیخ الامین ابوبکر (بن) محمد بن عبید (یا عبدالله) نوشته است (فهرست مهدوی، ش ۳۰). متن عربی را یک بار سلیمان دنیا (قاهره ۱۹۴۹) و بار دیگر حسن عاصی (بیروت ۱۹۸۴) چاپ کرده‌اند (دایبر، ش ۴۵۸۹).^۸ ترجمه فارسی کهنسالی از این رساله موجود است که به کوشش حسین خدیو جم چاپ شده است (تهران ۱۳۵۰).

سومین اثر ابن سینا رسالة اسباب حدوث الحروف یا مخارج الحروف است (ص ۴۴۲-۴۳۲). متن رساله در این مجموعه یکی از نسخه‌هایی بوده است که پرویز ناتل خانلری در تصحیح این اثر از آن استفاده کرده است. سه نسخه دیگر قدیم‌تر از مجموعه فلسفی مراغه نیز وجود داشته که خانلری آنها را در مقدمه خود معرفی کرده است. قدیم‌ترین آنها که در سال ۵۶۹ کتابت شده متعلق به کتابخانه مجلس شورا است (شماره ثبت ۵۹۹). از این اثر دو روایت وجود دارد، و نسخه مجلس روایت اول و نسخه مهدوی روایت دوم است؛ البته بخش اول آن.^۹ آخرین اثر ابن سینا که آخرین اثر در مجموعه است و حجم آن کمتر از یک

۷) مشخصات کتابشناسی 'فهرست مهدوی' از این قرار است: یحیی مهدوی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۳.

۸) مراد از دایبر، کتاب او با مشخصات زیر است:

Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, vol. 1. Leiden 1999.

۹) ابن سینا، مخارج الحروف، تصحیح پرویز ناتل خانلری، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۴۸، مقدمه مصحح، صفحه سیزده.

صفحه است، رساله یا فصلی است از کتابی دیگر به نام فصل فی الحزن و اسبابه. این اثر در سال ۱۹۳۷ در استانبول چاپ شده است (فهرست مهدوی، ش ۵۹). دایرگفته است که این اثر در واقع آغاز رساله‌کندی است به نام «رساله فی الحيلة یلذع الحزن» (تصحیح ریتز و والتزر، ۱۹۳۸) با تغییراتی در عبارات (دایر، ش ۴۶۱۷). مرحوم مهدوی نسخه‌های خطی متعددی از آن معرفی کرده است.

دو اثر از
عمر بن سهلان ساوی
دو اثر درج شده است. یکی از آنها الرسالة المسماة بالتوطئة است که «ابسال و سلامان» نیز خوانده شده به دلیل این که در اثناء محاورات مصنف با تاج‌الدین معین‌الاسلام از قصه ابسال و سلامان یاد کرده‌اند. این اثر به ابن سینا هم نسبت داده شده و در حاشیه شرح ملاصدرا به هدایه مبینی با عنوان «رساله فی الطلسمات والتیرنجات» چاپ شده است (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۷).^{۱۰} در فهرستهای بروکلیمان و فتواتی نیز این رساله جزو آثار ابن سینا ثبت شده است، ولیکن مرحوم یحیی مهدوی با توجه به نسخه حاضر در این مجموعه انتساب این اثر را به شیخ‌الرئیس صحیح ندانسته است (فهرست مهدوی، ش ۱۷۲). تاج‌الدین معین‌الاسلامی که در ابتدای رساله از او یاد شده است گویا همان تاج‌الدین ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شهرستانی (ف ۵۴۸) صاحب الملل و النحل باشد (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۶). ساوی با شهرستانی مکاتبه نیز داشته، و ظاهراً او نخستین کسی است که به مطالب کتاب المصارعة تألیف شهرستانی ایراد گرفته و شهرستانی به وی پاسخ گفته است (دانش‌پژوه ۱، ص ۴۱).

دومین اثر از ساوی در این مجموعه رساله‌ای است به نام تقيض الوجود که گویا منحصر به فرد است. این رساله را مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه از روی همین مجموعه به دقت تصحیح کرده و با عنوان «رساله فی تحقیق نقیض الوجود»

(۱۰) مرحوم محمدتقی دانش‌پژوه فهرستی اجمالی از مندرجات مجموعه فلسفی مراغه تهیه کرده و آن را یک بار در مقدمه خود به تبصره و دو رساله دیگر در منطق، تصنیف زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی (انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۷) آورده و بار دیگر در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه دکتر اصغر مهدوی (تهران ۱۳۴۱). کتاب اول را ما در اینجا «دانش‌پژوه ۱» خوانده‌ایم و دوم را «دانش‌پژوه ۲».

در کتاب تبصره و دو رساله دیگر در منطق، تصنیف زین‌الدین عمر بن سهلان ساوی (تهران ۱۳۳۷) چاپ کرده است.

زبدة الحقایق
عین القضاة
تنها کتابی که عین‌القضاة همدانی (ف ۵۲۵) در مباحث فلسفه دینی، به عربی نوشته است زبدة الحقایق، و قدیم‌ترین نسخه‌ای هم که از این اثر تاکنون شناخته شده است همین نسخه است که در مجموعه حاضر پس از سه اثر ابوحامد غزالی درج شده است. درج کتاب زبدة الحقایق در این مجموعه، آنهم پس از کتابهای ابوحامد غزالی که رنگ فلسفی دارند، بخصوص کتاب المضمون به علی غیر اهل، تصادفی نیست. در زبدة الحقایق عین‌القضاة تا حدودی به همان مسائلی پرداخته است که غزالی در کتاب المضمون خود مطرح کرده است. موضوع اصلی کتاب زبدة، همانطور که نویسنده خود در مقدمه گفته است، شناخت ذات و صفات الهی و حقیقت نبوت و معاد است و این همان موضوعی است که غزالی در کتاب المضمون در نظر داشته است. البته، عین‌القضاة در این کتاب فقط به مسائل خاص فلسفی نپرداخته و به مباحث کلامی و عرفانی و صوفیانه نیز توجه کرده، ولی حتی در این مسائل نیز او کم‌وبیش متأثر از ابوحامد است. عین‌القضاة خود به دینی که از لحاظ فکری و فلسفی به ابوحامد داشته تصریح کرده و گفته است که او نزدیک به چهار سال به مطالعه کتابهای ابوحامد پرداخته و مطالب بسیاری در این مدت فرا گرفته و همین کتابها او را از کفر و گمراهی و حیرت نجات داده است. گردآورنده یا کاتب مجموعه خطی حاضر با توجه به همین ارتباط فکری و معنوی میان عین‌القضاة و ابوحامد است که کتاب زبدة الحقایق را در میان چهار اثر ابوحامد غزالی قرار داده است. درواقع زبدة الحقایق به نوعی فرزند کتابهای فلسفی و عرفانی غزالی، از جمله المضمون به علی غیر اهل است، و همانطور که غزالی کتاب المضمون را برای خواص نوشته است، عین‌القضاة هم زبدة را برای خواص، یعنی کسانی که اهل تفکر فلسفی‌اند، نوشته است.

عقیف عسیران که این اثر را تصحیح و همراه تمهیدات چاپ کرده است (تهران ۱۳۴۲) هشت نسخه خطی از آن را معرفی می‌کند که قدیم‌ترین آنها البته همین نسخه است. عسیران از عکس میکروفیلم همین مجموعه که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود بوده (شماره‌های ۱۰۴۷-۸) استفاده کرده است.

تاریخ کتابت این مجموعه در مقدمهٔ عسیران سال ۵۶۰ ذکر شده که غلط است. این نسخه هفتاد و دو سال پس از قتل عین‌القضاة نوشته شده است نه سی سال.

کتاب‌اللامع
مجدالدین جیلی
نویسنده دیگری که یک اثر از او در این مجموعه درج شده است مجدالدین عبدالرزاق جیلی است و این شخص که اطلاعات ما دربارهٔ وی بسیار اندک است همان استاد فخر رازی (ف ۶۰۶) و شیخ اشراق سهروردی (مقتول ۵۸۷) است. فخر رازی در ری نزد مجدالدین جیلی فلسفه می‌خواند و وقتی جیلی برای تدریس به مراغه رفت فخر رازی نیز او را همراهی کرد. در همین شهر بود که شهاب‌الدین سهروردی با او همدرس شد. گفته‌اند که سهروردی در جوانی (یا نوجوانی) در مراغه نزد مجدالدین جیلی درس خوانده است، و این می‌بایست حدود سال ۵۷۰ یا قدری جلوتر بوده باشد. گزارش ابن‌القوطی در مجمع‌الآداب این تاریخ را تأیید کرده است.^{۱۱} ظاهراً مجموعه خطی حاضر که در مدرسهٔ مجاهد یا مجاهدیه^{۱۲} در شهر مراغه نوشته شده و یکی از آثار منطقی مجدالدین جیلی در آن درج گردیده است نمایانگر سنت فلسفی مراغه است. چه بسا گردآورنده یا کاتب این مجموعه خود یکی از شاگردان مجدالدین عبدالرزاق جیلی بوده است، و یا نزد کسانی که شاگرد مجدالدین بوده‌اند درس خوانده است. کاتب پس از نام مجدالدین عبدالرزاق جیلی (ص ۳۴۵) جمله «رحمه الله» را آورده است. بنابراین زمانی که این مجموعه کتابت می‌شد مجدالدین در قید حیات نبوده، ولی فخر رازی هنوز زنده بوده و در خراسان به سر می‌برده است. ابن ابی اصیبعه در عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء، مجدالدین را از افاضل بزرگان در زمان خود و صاحب «تصانیف جلیله» دانسته است،^{۱۳} ولی ظاهراً تنها کتابی که تاکنون از او

(۱۱) کمال‌الدین ابوالفضل عبدالرزاق بن احمد المعروف به ابن القوطی، مجمع‌الآداب فی معجم الانتساب، تحقیق محمدالکاظم، ج ۴، تهران ۱۴۱۶ ق، ص ۵۵۵. نام و نام پدر و کنیهٔ جیلی را ابن‌القوطی چنین ذکر کرده است: «مجدالدین ابوالفضل یوسف بن نصرالجیلی الحکیم». (۱۲) در صفحه ۱۲۰ «المدرسة المجاهد» و در صفحه ۱۹۰ «المدرسة المجاهدیه» ذکر شده است و احتمالاً دومی درست‌تر است.

(۱۳) ابن ابی اصیبعه، عیون‌الانباء فی طبقات الاطباء، باهتمام نزار رضا، بیروت [بی‌تا]، ص ۴۶۲. «وكان الامام فخرالدین قد قرأ الحکمة علی مجدالدولة [كذا] الجیلی بمراغه و كان مجدالدین هذا من الافاضل العظماء فی زمانه وله تصانیف جلیله».

پیدا شده است همین کتاب اللامع فی الشکل الرابع است که در مجموعه حاضر درج شده است.

رسالة فی القیاسات
منسوب به
مسعودی غزنوی
رسالة منطقی دیگر در این مجموعه رسالة فی القیاسات است که جدولهای متعددی نیز ضمیمه آن شده است. در این رساله نام مصنف ذکر نشده است، ولی در موارد متعدد از ابن‌سینا و نیز عمر بن سهلان ساوی به عنوان «صاحب بصایر» یاد شده است (ص ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۲۷، ۳۳۱). مرحوم دانش‌پژوه حدس زده است که این رساله همان «رسالة المختلطات» تألیف شرف‌الدین محمد مسعودی غزنوی است. دلایل او بدین شرح است:

رسالة فی القیاسات الحملیة یا رسالة المختلطات ... گمان می‌کنم از سید امام شرف‌الدین ظهیرالحق افضل العالم ابی المحامد محمد مسعودی غزنوی زنده در ۵۴۲ باشد، زیرا در نسخه شماره ۵۹۹ مجلس مورخ ۵۷۰ رساله‌ایست در شش مباحثه که گمان می‌کنم از امام فرید افضل‌الدین عمر بن علی بن غیلان بلخی زنده در ۵۲۱-۷۶ و همان التوطئة للتخطة او باشد و در آن از شرف‌الدین بسیار یاد گشته و آمده که او در رسالة مختلطات چنین و چنان گفته و جدولها ساخته است (۹۶ پ و ۹۷ پ). این رساله ما هم در مختلطات است با جداول. نیز در نسخه مجلس آمده است (۱۰۳ پ) که شرف‌الدین در رسالة مختلطات گفته که در شکل دوم نتیجهٔ صغرای وجودی و مطلق عام با کبرای مطلق منعکس مطلق عام است و چنین چیزی در برگ ۱۶۵ [ص ۳۳۰] همین رساله ما هست. پس این رساله ما همان «رسالة المختلطات» شرف‌الدین مسعودی خواهد بود. باز در آن (۱۷۴ ر) عبارت «کُلُّ ج ب ... بائنه ممکن» از همین شرف‌الدین مسعودی آورده شده که آن را در برگ ۱۵۶ در همین نسخه ما می‌بینیم. نیز در نسخه مجلس آمده است که ابوعلی سالبه لادائمه را منعکس به سالبه لا دائمه پنداشت، ولی شرف‌الدین دام مجده پیدا کرد که عکس آن دائم و لادائم هر دو است (۹۷ پ). در برگ ۱۶۳ و ۱۶۶ پ [ص ۳۲۴ و ۳۲۹] همین رساله ما در همین مجموعه چنین چیزی هست. پس این رساله باید «رسالة مختلطات» شرف‌الدین مسعودی باشد (دانش‌پژوه ۱، ص ۶۱-۲).

صناعة المنطق یا التوطئة فی المنطق فارابی

آخرین اثر منطقی که در این مجموعه درج گردیده است رساله‌ای است کوتاه که چنین آغاز می‌شود: «صناعة المنطق هی التي تشتمل على الاشياء التي تسدّد القوة الناطقة...» (ص ۴۴۷). چون جمله با «صناعة المنطق» آغاز شده است، کسی که سرصفحه‌ها را می‌نوشته است همین را به منزله عنوان اثر در نظر گرفته است. دانش‌پژوه در فهرست مندرجات این مجموعه، در مقدمه تبصره‌ی ساوی، گفته است که این اثر همان «صدر اوسط کبیر فارابی» است با حذف و اختصار» (دانش‌پژوه ۱، ص ۶۲). همین مطلب را وی در فهرست کتابخانه اصغر مهدوی هم تکرار کرده و گفته است که این اثر در مجله دانشکده زبان و تاریخ و جغرافیای دانشگاه آنکارا (۱۶: ۳ و ۴، سال ۱۹۵۸، ص ۱۹۴-۱۸۷) چاپ شده است (دانش‌پژوه ۲، ص ۱۲۴). مجله مزبور را من ندیده‌ام، ولی مطالب رساله حاضر تقریباً همان مطالب رساله‌ایست به نام «التوطئة فی المنطق» از ابونصر فارابی که دانش‌پژوه در جلد اول المنطقیات للفارابی (قم ۱۴۰۸ ق، ص ۱۷-۱۱) چاپ کرده است. آغاز رساله مزبور چنین است: «قصدا النظر فی صناعة المنطق، وهی الصّناعة التي تشتمل على الاشياء التي تسدّد القوة الناطقة...» چنانکه ملاحظه می‌شود، متنی که در مجموعه فلسفی مراغه آمده است قدری مختصرتر است، اما در عین حال به دلیل قدمت نسخه ارزشمند و معتبر است و حتی گاه کلمات و عبارات اضافی هم در آن دیده می‌شود و لذا باید در تصحیح انتقادی متن «التوطئة» حتماً از آن استفاده شود. متأسفانه پایان رساله ناقص است و جمله «الغرض هو الذی یحمل على انواع كثيرة لا من طریق ماهو»، که آخرین جمله در متن مجموعه فلسفی مراغه است، آخرین جمله در «رسالة التوطئة» نیست (این جمله در متن چاپی «التوطئة» در صفحه ۱۶، سطر ۹ است).

در این مجموعه چهار اثر دیگر، بعضی به صورت کامل آثار شناخته‌نشده و بعضی ناقص، درج شده که مؤلف آنها معرفی نشده مجهول المؤلف است. یکی از آنها رساله‌ای است با عنوان القول فی تعرف حال ما بعد الموت. در سر صفحه اول این اثر نوشته شده: «احوال النفس بعد الموت» ولی در صفحات دیگر نوشته شده «حال النفس بعد الموت». در خود

اثر نام مؤلف ذکر نشده است. در فهرستی که در صفحه ۶۲ از آثار موجود در این مجموعه آمده است، نام این اثر «رسالة فی تعلّم حال ما بعد الموت» آمده، و درست در ذیل آن نوشته شده: «رسالة لابی علی سینا». اما معلوم نیست که منظور همین رساله است یا رساله‌ای دیگر. به هر تقدیر، هیچ دلیلی برای انتساب این رساله به ابن سینا نیست، و در هیچ یک از فهرستهای آثار ابن سینا نیز چنین رساله‌ای ذکر نشده است. وانگهی، در ابتدای این رساله، نویسنده نظر فلاسفه را درباره معاد نقل، و از آن انتقاد می‌کند و می‌گوید «واما الفلاسفة فلا یعرفون من المعاد الامفارقة النفوس من الاجساد...» (ص ۲۴۵)، و سپس در انتهای همین بحث می‌نویسد: «... فثبت ان مذاهب الفلاسفة فی المعاد کُلّها باطلّة متناقضة فانهم بالآخرة لا یوقنون ایقان الانبیاء (ع)» (ص ۲۴۷). البته، با همه این تفصیلات، این رساله اثری است که از تأثیر عقاید فلسفی بی‌بهره نیست. در واقع این رساله را می‌توان اثری در فلسفه یا حکمت دینی در مسئله معاد دانست.

دومین اثر مجهول الهویه و مجهول المؤلف رساله‌ایست که در فهرست صفحه ۶۲ رساله فی الکمال الخاص بنوع الانسان خوانده شده، و مؤلف آن «طاهر بن بهرام (?)» معرفی شده است. متأسفانه فقط دو صفحه آخر این رساله، در یک برگ، باقی مانده و این برگ هم پس از صفحه ۲۸۶ گذاشته شده است. در واقع بخش آخر مشکاة الانوار و کُلّ این رساله، به استثنای یک برگ، از مجموعه افتاده است. یک برگ باقیمانده را نیز در نسخه به صورت معکوس صحافی کرده بودند، یعنی ابتدا صفحه آخر رساله آمده بود و سپس صفحه ماقبل آخر. در این چاپ، ما جای صفحات را درست کردیم. دانش‌پژوه نام این اثر را در فهرست خود نیاورده است. تحقیق من درباره این اثر و مؤلف آن نیز به جایی نرسید. همین قدر از خاتمه رساله در صفحه ۲۸۸ پیداست که این اثر در عهد شاهنشاه عضدالدوله نوشته شده است.

رساله فی المنطق اثر مجهول الهویه دیگری است در این مجموعه. دانش‌پژوه هم نتوانسته است آن را شناسایی کند. رساله ناقص است. پس از این رساله در صفحه ۴۳۰ یادداشت‌های پراکنده‌ایست که در قرنهای بعد توسط اشخاص مختلف نوشته شده و یکی از آنها مورخ ۸۸۷ است. و بالآخره فصل فی لمیة اختصاص الحروف بعدد المعروف چهارمین اثری است که معلوم نیست از کدام کتاب استخراج شده و مؤلف آن کیست.

یادداشت‌های متفرقه در مجموعه فلسفی مراغه، مانند اکثر نسخه‌های خطی قدیم، یادداشت‌ها و نشانه‌ها و اثر مهرهای مختلفی دیده می‌شود که بعضی از آنها با تاریخ است. جالب‌ترین این یادداشت‌ها همان است که در صفحه اول دیده می‌شود. در ذیل عنوان کتاب المصنوع به علی غیر اهل روایتی هست درباره دفعات نزول جبرئیل علیه السلام به پیامبرانی چون آدم و نوح و ابراهیم و یوسف و موسی و حضرت محمد (ص)، که البته طبیعی است تعداد این دفعات در مورد محمد (ص) از همه بیشتر باشد. این روایت که ظاهراً به خط کاتب مجموعه نوشته شده با ذکر مأخذ ختم می‌شود، بدین شرح:

اخذت ذلك مكتوباً بخط القاضي السعيد صدرالدين عبدالرزاق رحمه الله و ذكر أنه من فوائد الشيخ الامام المحقق برهان الدين الحسن بن سعيد رحمه الله.

پائین‌تر از این روایت، یادداشت جالب‌تری است از شخصی به نام احمد بن جعفر بن علی الجعفری. این یادداشت درباره تاریخ ولادت فرزند این شخص در روز جمعه ششم ربیع‌الثانی سال ۶۱۱ است. خط این یادداشت اندکی با خط کاتب فرق دارد، ولی نه خیلی. سال ۶۱۱ فقط ۱۴ سال پس از نوشتن این مجموعه است. آیا ممکن است که کاتب یا گردآورنده مجموعه همین شخص باشد؟ من گمان می‌کنم که پاسخ این سؤال مثبت باشد. در انتهای همین یادداشت، احمد بن جعفر تاریخ به مکتب‌فرستادن پسرش ابوجعفر محمد را هم ذکر کرده است. او در روز شنبه بیست و دوم ذیقعد سال ۶۱۸ پسر را که هفت ساله بوده برای آموختن قرائت و فهم قرآن به مکتب فرستاده است. خط این یادداشت با یادداشت هفت سال قبل، اگرچه هر دو متعلق به یک شخص است، باز با هم فرق دارد، و این شاید به دلیل بالا رفتن سن نویسنده بوده باشد.

یادداشت‌های متفرقه دیگری هم در این صفحه هست که بعضاً ناخواناست. یکی از آنها به فارسی است که نویسنده به خط نستعلیق تعلق این مجموعه را به پدر عزیز خود «... محمد بن الحسین بن اسحق» ذکر کرده است. یادداشت ناخوانای دیگری هم هست که در تاریخ محرم الحرام سنه اربع و ثمانین و ثمانمائه (۸۸۴) نوشته شده است.

معمولاً فهرست مطالب هر مجموعه باید در ابتدای مجموعه بیاید. ولی در

مجموعه فلسفی مراغه چنین فهرستی پس از ختم اولین اثر یعنی کتاب المصنوع به علی غیر اهل در صفحه ۶۲ آمده است. از روی این فهرست معلوم می‌شود که آثار دیگری هم در این مجموعه بوده که هم اکنون نیست. متأسفانه انتهای این صفحه بر اثر برش صحاف از بین رفته است.

در انتهای رساله التوطئه عمر بن سهلان ساوی، در صفحه ۳۰۰، کاتب نوشته است «قبول و صحیح بقدر الامکان». آثار مقابله و تصحیحات در حواشی صفحات این رساله و آثار دیگر مجموعه دیده می‌شود. ولی بعضی از حواشی هم بعداً توسط دیگران نوشته شده است. متأسفانه پاره‌ای از این حواشی بر اثر برش صحافان از بین رفته است.

در صفحه ۳۰۷، پس از رساله نقیض الوجود تصنیف عمر بن سهلان، صفحه عنوان رساله فی القیاسات آمده است. اما در همین صفحه نوشته شده است «کتاب المتقذ من الضلال...» و بعد روی آن خط کشیده‌اند و در یادداشتی که در ذیل آن آمده است گفته‌اند «هذا العنوان غیر مطابق». ظاهراً کاتب می‌خواسته است ابتدا کتاب المتقذ غزالی را بنویسد (کلمه 'پارکابی' در پایین صفحه قبل هم گواهی می‌دهد) ولی بعد پشیمان شده و به جای این اثر رساله دیگری را نوشته است.

در صفحه ۴۳۰، یادداشت‌های پراکنده‌ای است از اشخاص مختلف، که یکی از آنها خود را «الفقیه الی الله الغنی محمد بن الحسین بن محمد بن...» معرفی کرده و تاریخ یادداشت او سال ۸۸۷ است.

اثر چند مهر هم در صفحات مختلف دیده می‌شود. نوشته یکی از آنها عبارت است از «المتوکل علی الله الغنی محمدرضا الحسینی ۱۱۶۷» (صفحه ۶۳، ۱۲۱، ۳۳۵، ۳۴۵، ۳۶۵، ۴۰۳).

سه بیت شعر فارسی هم در مجموعه درج شده است. در صفحه ۲۰، پس از رساله فی العلم اللدنی، رباعی زیر به خط نستعلیق نوشته و به «محمود مترجم عوارف» نسبت داده شده است.

دل گفتم مرا علم لدنی هوس است
تعلیم کن گرت بدان دسترس است
گفتم که الف، گفت دگر هیچ مگو
در خانه اگر کس است یک حرف بس است

گوینده این رباعی عزالدین محمود کاشانی صاحب مصباح الهدایة است و این کتاب ترجمه گونه ای است از عوارف المعارف سهروردی. رباعی فوق را جامی در تفحات الانس در ضمن شرح حال عزالدین محمود نقل کرده است. بیت دیگر از فردوسی است که در صفحه ۲۸۹ بدین شرح آمده است:

چو بر کس نماند جهان پایدار

همان به که نیکی بود یادگار

نصراً لله پورجوادی

فهرست «مجموعه فلسفی مراغه»

۱. کتاب المضمون به علی غیر اهلہ ابو حامد محمد غزالی طوسی ۱-۶۲
۲. المسائل المضمون بها علی غیر اهلها ابو حامد محمد غزالی طوسی ۶۳-۹۹
۳. رسالة فی العلم اللدنی ابو حامد محمد غزالی طوسی ۱۰۰-۱۲۰
۴. زیدة الحقایق عین القضاة همدانی ۱۲۱-۱۹۱
۵. المسائل الاخریه ابو حامد محمد غزالی طوسی ۱۹۱-۲۲۴
۶. رسالة فی السعادة والحجج ابن سینا ۲۲۶-۲۴۳
۷. احوال النفس بعد الموت ؟ ۲۴۵-۲۵۹
۸. مشکاة الانوار (ناقص) ابو حامد محمد غزالی طوسی ۲۶۰-۲۸۶
۹. رسالة فی الکمال الخاص بنوع الانسان ؟ (افتادگی) (ناقص) ۲۸۷-۲۸۸
۱۰. الرسالة المسماة بالتوطئة عمر بن سهلان ساوی ۲۸۹-۳۰۰
۱۱. رسالة فی تحقیق نقیض الوجود عمر بن سهلان ساوی ۳۰۱-۳۰۶
۱۲. رسالة فی القیاسات احتمالاً از شرف الدین محمد مسعودی غزنوی ۳۰۷-۳۴۴
۱۳. کتاب اللامع فی الشكل الرابع مجدالدین عبدالرزاق جیلی ۳۴۵-۳۶۴
۱۴. رسالة فی المعاد (الاضحویه) ابن سینا ۳۶۵-۴۰۲

٤٠٤-٤٢٨

؟

١٥. رسالة في المنطق

(اقتادگی)

٤٢٩

دنبالة همان رساله

٤٣٠

نوشته های پراکنده

٤٣٢-٤٤٢

ابن سینا

١٦. اسباب حدوث الحروف

٤٤٣-٤٤٦

؟

١٧. فصل في لمية اختصاص الحروف

بعدد المعروف

٤٤٧-٤٥٠

فارابی

١٨. صناعة المنطق (التوطئة في المنطق)

٤٥٠

ابن سینا

١٩. فصل في الحزن و اسبابه

مجموعه فلسفی مراغه



المضنون به على غير اهله

من تصانيف الغرالى رضى الله عنه

فقبل نزول علمه على العالم صلوات الله عليه عشرون مرة وعلى نوح عليه السلام
اشر من ثلث مرة وعلى ابراهيم صلوات الله عليه ثمان مائة واربع مائة وعلى اسماعيل
صلوات الله عليه اربع مائة مرة وعلى موسى صلوات الله عليه اربع مائة وثلث
مئة وعلى هارون صلوات الله عليه مائة وعلى الاء واصي عليه وازواجه
عشر الاف واربع وعشرين مرة قوله تعالى انك لله عز وجل فاضلنا من عباده بعضك
وتخلف ذلك مكتوبا على العاضل بعد صلواته عز وجل انا ربهم وذل
انهم في اولاد النبي الامم المحقق زمان الرب كسر سجدة

انتخب ولان الولد الاعز ابني جعفر محمد بن جعفر

على كبحوا في الله نبتا حسنا وجعله من الأبرار الصالحين

وقد أصغر له الشمس من يوم الجمعة السادس من ربيع الثاني

سنة احدى عشره وستمائة و الخمسون من الهجرة و العالم و الملو

بجسته الى اكلت لتعلم القرآن / ١١٠٠ / ١١٠٠ / ١١٠٠

السبت الثاني والعشرون من شهر ربيع الثاني سنة ١٢٨٥



بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ تَجِّ وبيرومضلك
 الحمد لله المبدئ المهيمن المفضل لما يريد من العرش المجيد والبطل الشدي
 الهادي صفوة الجيود المهيمن الرشيد والمسد السديد المتع عليهم بعد شهاد
 التوحيد حراسة عقابهم من ظلمات التشكيك والتزديد السابق الى اتباع
 رسوله المصطفى واقنفا اصحابه المكرمين بالتأييد والتسديد امسا بعد
 فلا يخفى ان العمر اذا كان لا يتبع جميع العلوم فالجزء ان تعرفه ثم ان
 استكمال العلم الذي هو اشرف العلوم وهو علم معرفة الله تعالى وعلم
 المعاد وليست اعنى به الاعتقاد الذي تلقاه العاصي وراثته وتلقا ولا
 بطريق تحرير الكلام والمجادلة في تحصيل ذكر من مرواغات الخصور كما هو غاية
 المشكل بل ذكر نوع فقر هو ثمرة نور قد فقه الله في قلب عبد ظلم بالحق
 عن الجاهل ولا خلاق المذمومة والديسل عاين اشرف العلوم وغايتها
 معرفة الله عز وجل ان تعرف السبب الذي به تدور تشرق العلوم ولن ذلك
 براديه سببان احدهما اشرف النعم والثاني وثاقه الدليل وقوته وذكر
 كعلم الدين وعلم الطب فان غم احدهما الجبوة الاندية ونعم الاخيرة
 القانية فيكون علم الدين اشرف ومثل علم الحساب وعلم الطب فان
 علم الحساب اشرف لو ثاقه أدلته وقوتها وعلم الطب اشرف من علم
 الحساب باعتبار غمرته فاذا فضل الحساب الطب باعتبار أدلته وفضل
 الطب الحساب باعتبار غمرته فلما جفت النعم اول قنتين هذا ان اشرف
 العلوم العلم بالله تعالى والعلم بالطريق الموصل الى هذه العلوم
 فايها ان ترغب اليه ولن تحضر الاعليه ونحن نذكر لكم اها الا
 الصالح الفاضل في هذا الكتاب علم معرفة الله تعالى وصفاته وافعاله
 ومعرفة ما بينه وبينه ورسوله وعلم المعاد ومعرفة النفس ولكن
 ينبغي ان لا تظهر هذا الكتاب الا بعد العلم في الجاهل بخله ماطه وحليته

بالفضل ومن المال القرب من الله تعالى والتزقي الى جوار الملأ الاعلى
 من الملايكة المقربين ولا يقصد به الرياسة والمال ومجارية السفها
 ومباهات الاقرن وقد شرطنا شرائط اهلية هذا العلم في كتاب حواهر
 القرآن والعلم الذي شرحت في هذا الكتاب مرتبا تركته في سائر كتبنا
 مبثوثا متفرقا ولان فقد جان ان نخوض في الركن الاول من الاركان
 الاربعة وهو ركن معرفة الله تعالى وبالله التوفيق ومنه العصمة
 والتأييد الركن الاول في معرفة ذات الله ولوازمه
 اعلم ان الموجد اما ان يتعلق وحده بحيث يلزم من عدم ذلك الغم
 عدمه او لا يتعلق فان يتعلق سبحانه عمكنا وان لم يتعلق سبحانه واجبا
 بذاته ويلزم من هذا ولهم الوجود اثنا عشر امرا الاول
 انه لا يكون عرضا لانه يتعلق بالجسم ويلزم عدمه لعدم الجسم ونحن
 عبرنا بولعب الوجود عما لا علاقة له مع غيره الله فالعرض يمكن
 وكل يمكن موجد لغيره وذلك الغير علة فيكون معلولا لا محالة الثاني
 ان لا يكون جسيما لوجبه ان كل جسم ينقسم بالكمية الى اجزاء
 فكلون الحملة متعلقة بالاجزاء فلو قدر عدم الاجزاء لزم عدمه كالاشان
 الذي يلزم عدمه بقدر عدم اجزائه وقد ذكرنا ان كل حملة فهي معللة
 بالاجزاء فلهذا لا يجوز ان يكون ولعب الوجود مركبا من اجزائه اذ قيل
 لنا لم كان الجبر موجودا قلنا انه كان الماء والعفص والزجاج والاصحاح
 فحصل من مجموع هذه الاجزاء علة الحملة وقلنا اجزاء المركب والاحسر
 ان الجسم قد ثبت انه مركب من الصورة والهيول فلو قدر عدم الهيول
 انعدم الجسم ولو قدر عدم الصورة انعدم الهيول ونحن نقى بولعب
 الوجود ما لا يلزم عدمه لعدم غير ذاته وانما يلزم عدمه اذ اقر عدم
 ذاته فقط الثالث ان واجب الوجود لا يكون مثل الصورة لانه لا يتعلق

فمنه في العلم

ما لهيول ولو قدر عدم الهيول التي معها انهما عدمها ولا يكون ايضا مثل
 الهيول في كل صورة لا توجد الامعاء لان الهيول لا توجد بالفعل الا مع
 الصورة ويلزم من عدم الصورة عدم الهيول فله تعلق بالغير الرابع
 انه لا يكون وجوه غير ماهيته بل ينبغي ان يتحد ايته وماهيته اذ قد
 ذكر في العلوم العقلية ان الماهية غير الانية ولان الوجود الذي لا ينة عبارة
 عنه عارض الماهية وان كل عارض معلول لانه لو كان موجودا بذاته
 لما كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره اذا كان عارضا لغيره فله تعلق بغيره
 لا يكون الا مع وجوده وعلته الوجود لا يكون الا مع وجود الماهية او غيرها فان
 كانت غيرهما فيكون الوجود عارضا معلولا ولا يكون واجب الوجود وباطل
 ان يكون الماهية بنفسها سببا لوجود نفسها لان الوجود لا يكون سببا
 للوجود والماهية الوجود لها قبل هذا الوجود فكيف يكون سببا له ولو
 كان لها وجود قبل هذا الوجود لكان مستغنيا عن وجوده فان كان السؤال
 لازما في ذلك الوجود فانه عرضي فما في ابن عرض ولزم فثبت لن واجب
 الوجود ايته ماهيته وكان وجوب الوجود له كالماهية لغيره فظهر
 ان واجب الوجود لا يشبه غيره البتة ولن كلما عداه على كل ما هو
 ممكن فوجوه غير ماهيته ووجوه من واجب الوجود كما سياتي
 انشاكه تغار **الحس** انه لا يتعلق بغيره على وجه تعلق ذلك
 الغير به على معنى ان كل واحد منهما للآخر فان هذا في غير واجب الوجود
 محال وهو لن يكون بعلته بواجبه بواجبه لان ب من حيث انه
 علة فهو قبله و من حيث انه علة قبله ب فيكون قبل ما هو قبله
 وهو محال فكون كل واحد منهما قبل صاحبه من حيث انه علة وبعده
 من حيث انه معلول وذكر ظاهر الاطلاق **السابع** ان الوجود هو انه لا
 تعلق بغيره على وجه تعلق ذلك الغير به لا معنى العلية كمن عاين

علة ٩

من ان يكون واجبا على ما هو موجود فله تعلق بالغير
 انما يف كما بين الاخر فاننا نقول ان ما لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير
 فلا علاقته له مع ذلك الغير ونحن يجوز ان يكون لغير واجب الوجود علاقته
 واجب الوجود فان المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول
 ولن كان يلزم عدمه لعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان ما يتعلق بغيره
 فهو ممكن لانه لا يلزم ان يكون له وجوه ذلك الغير فيكون ذلك الغير وجوه
 هو علة واما ان يحتاج مع ذلك الغير الى شيء اخر فيكون هو معلول الجميع
 وكل ذلك ناقض واجب الوجود **السابع** هو انه لا يجوز ان يكون اشان
 لكل واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواحد بواجب الوجود والآخر منهما
 مستقلا بنفسه لا يتعلق بالآخر لانه اما ان يشابهها من كل وجه واما ان
 تختلفا فان تشابهها من كل وجه بطل التعبد ولم يعقل الا تشابهها كما ذكرنا
 من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة لان الكل لا يصير خاصا
 لا بفصل او عارض يخصه لا محالة ولن كانا مختلفين بفصل او عارض
 فهو محال ايضا اذ سبق ان الفصل والعارض لا مدخل لهما في حقيقة
 ذات الكل فلا مدخل للانسانية في كون الحيوانية حيوانية وانما مدخل
 في كونه موجودا وذلك فيما يكون وجوه عارضا على الماهية فاما الذي
 ماهيته وايته واجدة الفصل لا يكون داخل في ماهيته ما لم يكن
 داخل في ايته فكون دون الفصل واجب الوجود فيصير الفصل والعارض
 لغوا ولن لم يكن واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخل
 في حقيقة المعنى اعني معنى وجوب الوجود وقد ذكرنا في سابق كتابنا
 ان ذلك محال وانه انما يدخل في وجوه الماهية والحقيقة اذ كانت
 الماهية غير حقيقة الماهية **الثامن** انه لا يجوز ان يكون له صفة
 زائدة على الذات لانه لن كان مما يقوّم وجوه تلك الصفة حتى يطر
 وجوه تنعدم عندها فقد تعلق بها وصار مركباً من اجزا لا يلتزم ذاته

من ان يكون واجبا على ما هو موجود فله تعلق بالغير
 انما يف كما بين الاخر فاننا نقول ان ما لم يلزم عدمه لعدم ذلك الغير
 فلا علاقته له مع ذلك الغير ونحن يجوز ان يكون لغير واجب الوجود علاقته
 واجب الوجود فان المعلول يتعلق بالعلة والعلة لا تتعلق بالمعلول
 ولن كان يلزم عدمه لعدم ذلك الغير فهو ممكن لا واجب فان ما يتعلق بغيره
 فهو ممكن لانه لا يلزم ان يكون له وجوه ذلك الغير فيكون ذلك الغير وجوه
 هو علة واما ان يحتاج مع ذلك الغير الى شيء اخر فيكون هو معلول الجميع
 وكل ذلك ناقض واجب الوجود **السابع** هو انه لا يجوز ان يكون اشان
 لكل واحد منهما واجب الوجود حتى يكون للواحد بواجب الوجود والآخر منهما
 مستقلا بنفسه لا يتعلق بالآخر لانه اما ان يشابهها من كل وجه واما ان
 تختلفا فان تشابهها من كل وجه بطل التعبد ولم يعقل الا تشابهها كما ذكرنا
 من استحالة سوادين في محل واحد في حالة واحدة لان الكل لا يصير خاصا
 لا بفصل او عارض يخصه لا محالة ولن كانا مختلفين بفصل او عارض
 فهو محال ايضا اذ سبق ان الفصل والعارض لا مدخل لهما في حقيقة
 ذات الكل فلا مدخل للانسانية في كون الحيوانية حيوانية وانما مدخل
 في كونه موجودا وذلك فيما يكون وجوه عارضا على الماهية فاما الذي
 ماهيته وايته واجدة الفصل لا يكون داخل في ماهيته ما لم يكن
 داخل في ايته فكون دون الفصل واجب الوجود فيصير الفصل والعارض
 لغوا ولن لم يكن واجب الوجود دون ذلك الفصل فقد صار الفصل داخل
 في حقيقة المعنى اعني معنى وجوب الوجود وقد ذكرنا في سابق كتابنا
 ان ذلك محال وانه انما يدخل في وجوه الماهية والحقيقة اذ كانت
 الماهية غير حقيقة الماهية **الثامن** انه لا يجوز ان يكون له صفة
 زائدة على الذات لانه لن كان مما يقوّم وجوه تلك الصفة حتى يطر
 وجوه تنعدم عندها فقد تعلق بها وصار مركباً من اجزا لا يلتزم ذاته

المجموع بها وكل مركب من شيئا معلول ولن كان لا يلزم عدمه من بقدر عدم
 تلك الصفة في عرضه كالعلم في الانسان مثلا وذكر حال لان كل عرض معلول
 كما سبق وعلم ان كان ذات الواجب مثلا كان الذات فاعلا وقابلا
 وكان كونه فاعلا غير كونه قابلا لانه يقبل لان حيث يفعل ويفعل لان حيث
 يقبل فكون فيه كونه بوجه ما وقد بينا ان الكثرة في ذات واجب الوجه
 محال لانه يجب تحليل الجملة بالاجاد وهو واحد من كل وجه على اننا نذكر
 في الطبيعيات ان الجسم لا يتحرك نفسه ويستحيل ان يكون شيئا محركا مني كما
 من وجه واحد ولن الفاعل لا يكون قابلا بل يكون الجسم قابلا والفاعل
 من خارج كتحريك الهمزة او يكون القابل هو الهمزة والفاعل هو الصورة
 كتحريك الهمزة فيصور اذن اجتماع الفعل والقول في الجسم وما يجيء
 مجاه مما يتحرك من شي هو كالصورة بها فعل وشي كالماز بها تغير وقد
 بينا ان واجب الوجود لا يكون كذلك وباطل ان يكون ذلك العارض
 من غير اذ صير ذاتا علاقة من الغير فان وجوده على تلك الصفة متعلق بوجود
 ذلك الغير ووجوده خاليا عن تلك الصفة متعلق بعدم ذلك الغير واما ان
 يكون متصفا او خاليا او يكون كليتي حالتيه متعلقا والذي متعلق
 وجوده بغيره غير معلول كما ان المتعلق بوجوده غير معلول لانه لا يستغني
 ذاته عن ذلك الغير حتى لو قدر قبله بالوجود لبطر ذاته فتكون ذاته متعلقا
 بالغير وواجب الوجود لا علاقة له مع الغير البته بل ذاته كإفراجه ذاته
 فهو الذي اردنا بواجب الوجود التاسع ان واجب الوجود مستحيل
 ان يتغير لان الغير عبارة عن حدود صفة فيه لم يكن وكل حادث
 فيغير ال سبب ويستحيل ان يكون غيره كما سبق ولن يكون ذاته لان
 كل صفة تتركب مع الذات لا تتأخر عنه كيف وقد ذكرنا ان الفاعل لا يكون
 قابلا فلا يفعل شيئا ذاته البته العاشر ان واجب الوجود

يفصل عنه بفصل فكون له جذر قيل له لا لأن الوجود يقع عليه وعلى
 غيره على سبيل القدم والناظر وكذلك يقع على الجواهر والأعراض فلا يكون
 على سبيل التواطؤ وما لا يكون على سبيل التواطؤ فلا يكون حشاً فاذالم يكن
 الوجود جنساً فإن يخاف إليه نفي وهو أنه لا في موضوع لا صير حشاً
 لأنه لم يضمن البتة إلا السلب مجرداً فالوجود لا في موضوع الذي له والغيره
 من الجواهر ليس على سبيل الجنسية والجمرية جنساً لغيره فلهذا
 ان واجب الوجود لا يقع في شي من المقولات العشر لأنه اذا لم يقع في مقوله
 الجهر فكيف يقع في مقولات الأعراض وكيف وجود سائر المقولات
 زائد على الماهيات وعرضي فيها وخالفها هيئاتها ووجود واجب
 الوجود وما هيئته واحد فظهر من هذا ان واجب الوجود لا جنس له ولا
 فصل له ولا احده وظهر انه لا محل له ولا موضوع له ولا ضده وظهر انه
 لا نوع له ولا نذله ولا شريك له وظهر انه لا سبب له ولا تغير له ولا
 جزم له بحال **الثاني عشر** ان كل شئ واحد الوجود فيبقى ان يكون
 صادراً عن واجب الوجود على الترتيب وان يكون وجوده كل ما سواه منه
 وبسرته انه اذا بان ان واجب الوجود لا يكون الا واحداً فاما عداه
 لا يكون واحداً فيكون ممكناً فيعترف ال واجب الوجود فيكون منه ان كل
 ممكنات ولا تخلوا عن اربعة اقسام اما ان يكون بعضها من بعض
 ويتسلسل الى غير نهاية واما ان ينتهي الطرف وذلك الطرف عليه ولا علة
 له في نفسه واما ان ينتهي الطرف وذلك الطرف علة من جهة معلولة
 واما ان ينتهي ال واجب الوجود ووجه جزم هذه الاقسام
 هو انه لا تخلوا اما ان يتسلسل او تنتهي فان شأى الطرف فذلك
 الطرف اما واجب او غيره وان كان غيره فذلك الطرف اما ان يكون له
 علة او لا علة له اما الاول وهو التسلسل الى غير نهاية فقد ابطالناه

ان واجب الوجود لا يكون على سبيل الجنسية والجمرية جنساً لغيره فلهذا
 ان واجب الوجود لا يقع في شي من المقولات العشر لأنه اذا لم يقع في مقوله
 الجهر فكيف يقع في مقولات الأعراض وكيف وجود سائر المقولات
 زائد على الماهيات وعرضي فيها وخالفها هيئاتها ووجود واجب
 الوجود وما هيئته واحد فظهر من هذا ان واجب الوجود لا جنس له ولا
 فصل له ولا احده وظهر انه لا محل له ولا موضوع له ولا ضده وظهر انه
 لا نوع له ولا نذله ولا شريك له وظهر انه لا سبب له ولا تغير له ولا
 جزم له بحال

واما الثاني وهو ان ينتهي الطرف غير واجب الوجود المفروض وذلك
 الطرف لا علة له وهو يودن ال ان يكون واجب الوجود اشراً لانقضى
 بواجب الوجود اما لا علة له اصلاً وقد ابطالنا ذلك الثالث ان يكون
 علة ذلك الطرف شيئاً من المعلولات بالذات او بالذات ان يكون علة بـ
 وب علة ح و علة د ثم يعود فيكون د علة او هذا محال لانه يودن
 ال ان يكون المعلول علة اذ معلول المعلول معلول فكيف يعود علة وعلة
 العلة علة فكيف يكون معلولاً وقد سبق ابطال ذلك فبقين الرابع وهو
 ان يرتقي الطرف هو واجب الوجود فان قيل قسمتم الوجود الى
 ما يتعلق بغيره والى ما لا علاقة له وسميتم ما لا علاقة له واجباً وادعيتم
 ان الواجب يجب ان يكون كيت وكيت حتى يكون منقطع العلائق ولم يتزوا
 على ان الوجود الحاصل موجه الى هذه الصفة فما الدليل على اثبات
 واجب الوجود وهو الموجه الذي وصفه ما ذكرتموه فيلزم منه
 ان العالم المجسوس ظاهر الوجود وهو اجسام واعراض وفي محلتها
 ايتمها غير ما هيئتها وما كان كذلك فقد اثبتنا انه ممكن وكيف لا وقوام
 الاعراض بالاجسام وهي ممكنة وتولف الاجسام باجزاءها وقوام
 الهيول بالصورة والصورة بالهيول والاستغنى البعض عن البعض
 وما هو كذلك فقد سبق انه لا يكون واجباً فانا بينا انه لا واجب
 وجود هو صورة وهيول وجسم وعرض والسالبة الكلية تتعكس
 مثل نفسها فتنتهي من هذا لا يكون واجب الوجود فيكون ممكناً والممكن
 لا يكون موجه اسف نفسه بل بغيره وهو معنى كونه محدثاً فالعالم اذن
 ممكن من اذن محدث ومعنى كونه محدثاً ان وجوده من غيره وليس
 له من ذاته وجود وهو باعتبار ذاته الوجود له وباعتبار غيره
 له وجود وما للشيء بذاته قبل ما له بغيره قبلية بالذات والعدم

العلم هو عين المعلوم وان العالم ايضا هو عين المعلوم ايضا كما سبق
 يلزم منه بالضرورة ان الكل واحد لاكثر فيه في الدعوى الثالثة
 ان الاول عالم ساير انواع الموجودات واجناسها فلا يعرف عن علمه
 شيء وهذا لان ادق وانحصر من الاول وسببه انه قد ثبت انه يعلم
 ذاته فنبغي ان يعلمه عما هو عليه لان ذاته مجردة لذاته مكتشفة له
 عما هو عليه كمنه انه وحده محض هو ينوع الجواهر والاعراض
 والماهيات كلها على ترتيبها فان علم نفسه مبداء لها فقد انطوى العلم
 بها في علمه بذاته ولن يدر يعلم نفسه مبداء فلم يعلم نفسه عما هو عليه
 فهو محال لانه انما علم ذاته لان ذاته ليس عينا عن ذاته وبما مجرد لان
 اعني ذاته لا اعتبار له وهو كما هو عليه مكتشف لذاته والواحد منها
 اذا علم ذاته فقد علمه جبا فادرا لالحالة لانه كذلك فان لم يعلم كذلك
 لم يكن علمه عما هو عليه فالاول ايضا يعلم نفسه مبداء الكل فيطوى
 العلم بالكل تحت علمه بذاته على سبيل التتميم لالحالة الدعوى الرابعة
 ان هذا ايضا لا يودن ان اكثر في علمه وفي ذاته وهذا انحصار من الاول
 فان المعلومات على اكثر مما يستدرج علوم اكثر في تعلم واحد معلومات
 مفصلة محال وحده اذ معنى الواحد انه ليس فيه شيء غيره وانه لو
 قدر عدم بعضه لنوعه اذ لا بعض له فالعلم اذا فرض الجواهر والاعراض
 واحدا فلو قدر زوال تعلقه بالاعراض مع شيء غير ما قدر زواله وهو
 تعلقه بالجواهر وكذا كل معلومين وهذا ناقص معنى الوجه ولكن
 بيانه بالمقاسات بمشاهدة النفس فان النفس مستقيمة مختصة من كل
 العلم وجد لكل شيء فيها نظير وبها يمكن معرفة الكل بمعنى كون
 الاول عالما انه على حاله مستطعم شئها ال ساير المعلومات واحدة
 فهي عالميته ومبداءه نفسان الفصل منه في غيره فاعلمه

هو المبدأ الخلاب لفواصل العلوم وذوات الملائكة والانس فهو عالم
 بهذا الاعتبار وهذا اشرف من الفصل لان الفصل لا يزيد على واجد
 لا بد وان شاعى وهذا نسبتها الى ما لا شاعى ونسبتها الى ما يشاعى واحدة
 مثاله ان يفرض ملكا معه مفاتيح خزائن اموال الارض وهو مستغنى
 عنها فلا ينفق بالذهب والفضة والاخرى لكن يقبضه على الخلق فكل من
 له ذهب فيكون منه اخذ وواسطه مفتاحه اليه وصل فلذلك الاول
 عنده مفاتيح الغيب فيغير منه العلم بالغيب والشهادة على الكل فكما يستعمل
 ان لا يسمى الملك الذي بيده المفاتيح غنيا يستعمل ان لا يسمى الذي عنده مفاتيح
 الغيب عالما والفقر الذي ياحظه منه زناير معدون غنيا باعتبار
 الزناير التي لا يدركها الملك باعتبار ان الزناير من زده وباقادته وبفيض
 الغنى منه على الكل كيف لا يسمى غنيا فلذلك حال العلم كان نسبة تلك
 الحالة التي لا اول ال العلوم بالمفصلة نسبة اليها الى الزناير المعنوية
 فالعلم انفس اذ حصل منها ما لا يتشاعى من الزناير يحكم القدر وضرب
 المتدرج ونبغي ان تعلم ان علم الاول بسيط ودل على المقاييسه الى علم المناظر
 فبنسبة الاول الى كل المعلومات كنسبة حال المناظر الى حال الجواهر
 الفصل الدعوى الخامسة هي ان العلم هو عين المعلوم
 والجناس والافعال فيعلم المكنات الحادثة ولن يتنازلها لان
 المكن ما لا يعرف مكننا يستعمل لن يعلم وقوعه او لا وقوعه لانه انما
 يعلم منه وصف الامكان ومعناه انه يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وان
 علمنا انه لا بد ولن يكون غدا مثلا فهو زائد فقد صار واجبا لان يكون
 وباطل قولنا انه كان مكننا ان لا يكون فاذا ان المكن ما دام يعلم منه
 الى الامكان فلا يتصور ان يعلم انه واقع او غير واقع ولكن قد ذكرنا
 ان كل مكن نفسه فهو واجب بسببه ولن يعلم وجوده بسببه كان وحده

واجبا لا يمكن ان علم عدم سببه كان عدمه واجبا لا يمكن ان وجوده
 الممكنات باعتبار السبب واجب فلو اطلعنا على جميع اسباب شي واحد
 وعلمنا وجودها فقلنا بوجوده ذكر الشئ كالن وجوده زيد غذا كذا يمكن
 ان يكون ويمكن ان لا يكون فان نحن عرفنا وجود اسباب الغنور على الكثر
 زال الشك مثل ان نعرف انه لا بد ان يكون في داره سبب برجه ووجب
 خروجه من الدار في طريق كذا ولن يسير على خط كذا وعلم ان هذا ذكر
 الحكم كذا اعطى راسه بشي حقيق لا ينفك عنه وتقل زيد فعلم انه لا بد
 ان يعثر عليه لكن ذكر صار واجبا باعتبار فرض وجود اسبابه والاول
 سبحانه يعلم بحدوثها باسبابها لكن القدر والاسباب ترتب ان
 واحد الوجود وكل حادث ممكن فهو واجب لانه لو لم يجب سببه لما
 وجد وسببه ايضا واجب بغيره الى ان ينتهي الى ذاته سبحانه فقال
 فلا كان هو عالم ترتب الاسباب كان عالما لا محالة بالمسببات
 والمجهول ما ينقص عن بعض اسباب الوجود ولم يطلع على جميعها الا جرم
 حكم بوجود الشئ فلما لانه يجوز ان ما اطلع عليه ربما يبا رضى ما يح
 فلا يكون كل ما ذكره كل السبب بل ذلك مع انتفا المعارضات فان
 اطلع على اكثر الاسباب قوت ظنه وان اطلع على الكل حصل له العلم
 كما يعلم في الشئ ان الهواء سيجي بعد شئ اشهر للاسباب المحيكون
 الشمس في وسط السماء فيج الاسد وعلم حكم العاه والذليل ان
 الشمس يتغير مسيرها وانما تستعير الى الاسد بعد هذه المدة فهذا
 وجه العلم بهذه الممكنات الدعوات السكينة ستة هو انه
 سبحانه يعلم الحوادث والكمالات لكن يعلم على الحوادث نوع كل
 كون متصفا به ازلا وابدا ولا يتغير مثل ان تعلم ان الشمس اذا جاوزت
 عقلة الذنب فانه يعود اليه بعد مدة كذا او يكون القمر قد انتهى اليه

على جميع الاشياء
 على جميع الاشياء

صفاته

وصار في محاذاته حايلا بينه وبين الارض محاذاته غير تامة مثلا لكن
 شلتها فوجد ان ركن ثلث الشمس كاسفاه اقل من كذا فهذا العلم كذا
 ابدأ وازلا او يكون صادقا به سواء كان الكسوف معدوما او موجودا
 فلا يغرب اذن عن علمه متقال ذره ومع ذلك فان جميع احواله متشابهة
 مما فرض الامر كذلك والفلسفي لا يتنبه لمتشابهة الدقائق الدخول
 السابعة ان الاول حيد وله ارادة وعتابة وان ذلك لا يزيد
 عازاته وببساطة ان الاول فاعل فانه ظهر ان كل الاشياء حاصلة منه
 فهي فعله والفاعل اما ان يكون فاعلا بالطبع المحض او بالارادة والطبع
 المحض هو الفعل المنفك عن العلم بالمفعول وبالفعل فلا اعلا عن
 العلم فلا اعلا عن الارادة والكل فاض من ذات الله مع علمه بانه
 قايض منه وفيضانه منه غير مناف لذاته حتى يكون كاربيا فلا يكون
 كراهنه فيه له فواذن راض فيضانه وهذه الحالة كوز لن يعبر
 عنها بالارادة ومبدأ فيضان الكراهنه علمه وجه النظام في الكل فيكون
 علمه سبب وجود المعلوم فان ارادته علمه وكل فعل ارادى فلا يكون
 اما عن اعتقاد جرم او علم او ظن او تخيل اما العلم فللفعل المندس
 بموجب العقل المحقق واما الظن فللفعل المربط بالاعتراض عما يتوهمه
 مضرا واما التخيل فللفعل النفس الشئ الذي تشبه بموجب مع علمه
 بانه غيب وكما تشابه عن الشئ لشبهه ما يكرهه وفعل الاول لا يجوز
 ان يكون ظن والتخيل ان هذه خواص الاشياء والادور فينبغي ان
 يكون علمه علم حقيق والان بلى انه كيف يكون العلم سببا لوجود
 شئ وانهم عرفوا ان الاشياء حصلت منه بعلمه اما الاول فلا يعلم
 الاشارة مشاهد النفس فحين اذ وقع لنا تصور لشيء بموجب انبعث
 من التصور قوة الشهوة فان استجرد وتم السوق وانما في الصورة

انه ينبغي ان يكون انبعثت القوة المنبثقة في العضلات وحركت الاوتار
وحصل منها حركة الاعضاء الالية وحصل الفعل المطلوب كما يتجلى صورته الخط
الذي ترصد كتابته وتوهم انه ينبغي ان يكون فنبعثت قوة الشوق اليه فتحرر
بها اليد والقدم فحصل صورة الخط كما تصورناه ومعنى قولنا انه ينبغي ان يكون
ان يعلم او يظن انه نافع او لا يفي او خير في حقنا فاذن حركة حصلت من القوة
الشوقية حصلت من الصور والعلم ان الشيء ينبغي ان يكون فقد وجدنا العلم
مبدأ حصول الشيء واظهر من هذا ان الذي يمشي على جناح ممدود
ينحني بطبيعته من تغير غاية الارتفاع يتوهم في نفسه السقوط فيسقط
ان يحصل السقوط بتوهمه ولو كان ممدودا على ارض ممتدة عليه ولم يسقط
لانه لا يتوهم السقوط والاستشعر مكنون تصور السقوط وجنود
صورته في الخيال سببا لحصول السقوط فقد صادفنا المثال من
مشاهدة النفس وهو في الاول يقول فعل الاول اما ان
يصدر منه كما تصدر الحركة من القوة الشوقية وهو حال الاز الشوق
والشهوة كما عليه لانه طلب الامر مقفول الاول حصوله وليس في
وليس الوجه شيئا بالقوة بطلب حصوله كما سبقنا ادلتهم فلا يبقى
لما ان يقال ان صورته لنظام الكل سبب لفيضان النظام عنه
واما نحن فنصورنا صورة الخط والنقش انما لا يكون كما فيا لوجه
صورة الخط من حيث ان الامور في حقنا منقسمة الى اجزاء واقفا وان
ما كان لنا فافترقنا الى قوه شوقية خلق لنا بعض الامارات تعرف
الموافقية والمخالفة بالإضافة اليها فاذا انبعثت افقرنا الى الالات
والاعضاء كهيما الفصل المتصورنا والاول نفس صورته كما في
لحصول المتصور ونفارقنا من وجه اخر وهو ان لا بد ان نعلم او يظن
او يتجلى ان ذكر الفعل خير لنا وذكره عن الاول محال ان ذلك وجه

وجه القوة الشوقية

الغرض وقد بينا ان الغرض لا يحرك الا ناقضا مكنون ارادنا باعتبار تخطا انه
خير لنا ويكون ارادته للنظام الكل باعتبار علمه بانه خير في نفسه وليس
الوجه خير من العدم بذاته وان الوجه مكنون على اقسام وان لا تحرك
والاكمل من علمه تلك الاقسام واحد وما عداه ناقض بالإضافة اليه والاكمل
خير من الانقص وذات الاول ذات يفيض منه لالحالة كل شيء على الوجه
الائتم الاكمل على ترتيبه الممكن الغاية النظام ويكون معنى عنايته بالخلق
انه علم مثلا ان الانسان يقتل ان الله باطشه ولو لم يكن لكان ناقضا
ولكان شرما حقه وان الالة الباطشه ينبغي ان يكون مثل اليد والكف
وانه لا بد ان يكون راسها منقسما بالاصابع اذ لو لم يكن ذلك لامسح البطش
وان الاصابع لها اوضاع كثيرة وان يكون الخمسة في صف واحد كما ان
الاربعة في صف واحد ويمكن ان يكون الاربعة في صف والاصابع
مقابلها من حيث يدور على جميعها ويمكن ان يكون في صفين وعما حوله
مختلفة فان ما يراد من اليد لكون باطشة مرة وضاربة اخرى ودافعة
تارة لا اكمل الالات الصورة المشاهدة فكون علمه سببا لوجهه في حقنا
علمه السائر الاوضاع واحدة لكن بعض هذا الوضع ونم عن سائر
الايضاح لان الخير والكمال فيه وذاته ذات تخرج فبما ان الخير منه
على فيضان الشر وليست اريد الخير والشر في حقنا بل في نفسها وبالإضافة
الى الخلق فاذا جميع الموصولات من اعداد الكواكب ومقدارها
وهيئة الارض والكواكبات وكل موجود فاما وجد على الوجه الذي
وجد لانه المكون الموجود وما عداه من الامكانات ناقض للثبات
اليه بل وخلق الاعضاء الالية للجوانات ولم يبقها الى وجه استعمالها
كان ايضا معطلا فقد خلق المنقار للفرخ الذي يتفقا عنه البضيه
فلو لم يهد الى استعماله باللقاط لكان معطلا فتمت العناية بتمام الخير

وتم الخبر بالهداية بعد الخلق كما أخبر عنه يقال فقال الذي أعطى كل شيء خلقه
 ثم هدى وقال الذي خلقني فهو هادي وقال قدر فمدني فهذا معنى العناية
 والارادة وهو راجع الى العلم لا يزيد على الذات كما سبق فاما ان يكون فعله
 لغرض او من غير علم فلا الدعوى الشك منه كونه قادرا ودرهانه
 ان القادر عبارة عن فعل انشا ولم يفعل ان يشا وهو هذه الصفة فانا
 قد بينا ان مشيئة علمه ولبس ما علم فيه الخبر فقد كان وما علم ان الاول
 به ان لا يكون لم يكن فان قيل كيف صح هذا ولا قدر على افعال السموات
 والارض عندهم فلا يقال لو اراد افعال الله ان لا يكون لم يرد وقد سبقت مشيئته
 للازلية بالوجود على الدوام لان خبره الوجود والدوام افي القيا و
 الجهل والقدرة قادر باعتبار انه يفعل ان شا لا باعتبار انه لا يفعل
 شيئا اذ يقال فلان قادر على ان يفعل نفسه وان علم انه لا يقتل فهو
 صادق والله تعالى قادر على اقامة افعاليه الى ان وان كان يعلم انه ليس
 بفعله وعلى الجملة خلاف المعلوم مقدور فانه قادر على كل ممكن معني
 انه لو اراد لفعل وقول لو اراد شرط متصل وليس من شرط صدق
 الشرط ان صدق الحملتان من خبره بل يجوز ان يكونا كاذبين او
 احدهما كاذب والآخر هو صادق فيقول القائل الانسان لو طار
 لمحرك هو هو صادق وكل خبره كاذبان ولو قال الانسان
 لو طار كان حيوانا فهو صادق ومقدمه كاذب وتاليه صادق
 فان قيل فلو لم لو اراد لفعل بشيء مانه يتصور ان يشا نف
 ارادة شيء وهذا يدل على التغير فيك العبارة الصحيحة ان يقال
 هو قادر معني ان كل ما هو مبداه فهو كائن وما ليس مبداه فهو
 غير كائن والله هو مبداه لوجاز لن لا يكون مبداه لما كان
 والله ليس هو مبداه لوجاز لن نريد له كان هذا معني قدرته وادارته

وقد رجع جميع ذلك الى علمه ورجع علمه الى ذاته فليس هو شيء منه
 كثر فيه الدعوات السابعة ان الاول حكم ان الجملة
 يطلق على شئ واحد هو العلم وهو تصور الاشياء بمحقق الماهية والحد
 والصدق فيما بالنفس المحض المحقق والثاني علم الفعل بان يكون
 مرتباً بمحكما جامعاً لكل ما يحتاج اليه من المال والذينة والاول عالم
 بالاشياء على ما هو عليه علمها واشرف انواع العلوم فان علمنا ينقسم
 الى ما يحصل من وجود المعلوم كعلمنا صورة السماء والكواكب والحيوان
 والنبات والما يحصل من وجود المعلوم كعلم النقاش صورة النفس
 التي تحضرها من تلقا نفسه من غير مثال سابق يجتذبه فيوجد النفس
 فيكون علمه سبب وجود المعلوم فاذا نظر اليه غيره وعرفه كان المعلوم
 في حقه سبب وجود العلم والعلم الذي يفيد الوجود اشرف من العلم
 المستفاد من الوجود وعلم الاول بنظام الوجود وهو مبدأ نظام الكل
 كما سبق فهو اشرف العلوم واما افعالهم ففي غاية الاحكام اذ
 اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وانعم عليه بكل ما هو ضروري له وبكل
 ما هو محتاج اليه وانه لم يكن في غاية الضرورة وكل ما هو زينة
 وتكملة ولذا لم تكن في محل الحاجة كنفوس الكائنات ونفوس
 اجزاء القدمين والنبات السامر لتسبح البشر والكلب وغير
 ذلك من لطائف خرج عن الجبر والحيوان والنبات وجميع اجزاء
 العالم الدعوات السابعة انه تعالى خالق لان افعاله
 الخير والانعام ينقسم الى ما يكون لفايزه وغرض يرجع الى المفيد
 والافايزه ينقسم الى ما هو مثل المذول كقابلة المال للمال والى
 ما ليس مثلاً كمن يبدل المال رجا للتوالت او الحمد أو التشار
 صفة الفضيلة وطلب الجمالة وهذه ايضا معاوضة ومقابلة

وليس محذور كماله الأول بحالته وان كان العوام مسموحاً بهذا الجور
 هو اتفاق ما ينبغي من غير عوض فان والهد السرف عن الاحتياج اليه ليس
 منع ولا اول قد افاض الجور على الموحديات كلها كما ينبغي من غير ادخار
 ممكن من ضرورة او حاجة او زينة وكل ذلك لا عوض ولا فائدة بل ذاته
 ذات تفيض منه على الخلق كلهم كلما هو لا يبقى لهم من الجور الى واهم
 الجور على غيره كحاز الدعوى **الحكاية** عشرة ان الاول تعالى
 منهم بذاته وان عنده من المعنى الذي يعبر عن نظيره في حقنا بالذات
 والقبية والفج والبهرور بحال ذاته وما لها ما لا يدخل تحت وصف
 واصف وان عند الملائكة المقربين الذين سيقام البرهان على وحدانية
 من الانبهاج والذات المطالعة جمال الخضر الروبييه ما سري على انبهاجهم
 بحال انفسهم ويعرف هذا بتقديم بيان اصول **الاول**
 ان يعرف معنى اللذة والام فان كان يرجح ال امر رايد على ادراك خصوص
 لم يتصوره حقيقة وان رجح ال ادراك موصوف بصفة وبنت ان
 ادراكه على تلك الصفة بنبت الدعوى لا محالة واللذة والام بالضرورة
 مرتبطان بالادراك فحيث لا ادراك فلا لذة ولا ام والادراك حقيقنا
 نوعان جسمي وهو الظاهر المنطق لهذه الحواس الخمس وباطن وهو
 العقل والوحي وكل واحد من هذه الادراكات تنقسم باعتبار حسنة
 منغلقة الى القوة المدركة وموافق لطبيعتها والشأن ادراك المتاني
 والشأن ادراك ما ليس غماض ولا ملانم فاللذة عبارة عن ادراك
 الملانم فقط والام عبارة عن ادراك المتاني واما ادراك ما ليس
 بملانم ولا متاني فليس يسمى بالام ولا لذة ولا ينبغي ان يظن ان الهم
 عبارة عن صفة يتبع ادراك المتاني بل هو عينه فلا يتصور ملاقاته
 المتاني للقوة المدركة مع الادراك الا ويصدق اسم الهم ولا يتحقق

معناه وان قدر علمه ما سواه وكذا اللذة فالادراك اسم عام وهو منقسم
 الى لذة والام وما ليس بالهم ولا لذة فهو غير رايد عليه **الثاني** ان يعرف
 ان ملانم كل قوع فعلها الذي هو مقتضى طبيعتها من غير افة كان كل قوع
 خلقها ليصدر منها فعل من الافعال وذلك الفعل مقتضى طبيعتها مقتضى
 القوع الغضبية الغلبة وطلب الاستقام ولذتها من الغلبة ومقتضى
 طبع الشهوة الذوق ومقتضى الخيال والوهم الرحا وبه يتلذذ وهكذا
 لكل قوع من القوى **الثالث** ان العاقل الحامل لقوى فيه القوي
 الباطنة على القوى الظاهرة وسحب ولذات القوى الجسدية عند الاز
 القوى العقلية والوهمية ولذلك اذا خير المرء بين الجلو والذم وبين
 الاستسلام على الاعداء وذكر اسباب الرئاسة والعلا فان كان المخير
 ساقط الهممة ميت القلب جاهد القوى الباطنة اختار الهمسة
 والجلالة عائد ذلك ولذا كان المخير عال الهممة رزين العقل استحق
 لذة المطعوم بالاضافة الى ما ينال من الرئاسة والغلبة على الاعداء
 ومعنى بالساقط الهممة الناقص عن نفسه التي ماتت قواه الباطنة او لم
 تتم بعد حياتها كالصبي فان قواه الباطنة بعد لم يخرج من القوه الى الفعل
 السرايع ان كل قوع فان ما لها قوه ادراك ما لها قوع غلبة اذا كان
 موافقاً لها لكن تتفاوت الذات بحسب تفاوت الادراكات والقوى
 المدركة والمعان المدركة فلما كانت القوى اقوى في نفوسها وان
 في جنسها كانت لذتها اتم فان لذة الطعام بحسب لذة قوع شهوة الطعام
 ولذة الجماع كذلك ولذة العقليات كذلك ان شرف جنسها من لذة الحواس
 فلا ذكر قدمت لذاتها على لذة انفسها فلا ذكر عليها حتى اختار العاقل
 الذات العقلية على الماكولات والحسوسات والشأن تتفاوت
 الادراك فكما كان له الادراك اشد كانت اللذة اتم وكذلك لذة النظر

الى الوجه الجليل عاقل وفي موضع مضي اتم من ادراكه من بعد لان ادراكه
من القرب اشد والثالث تفاوت المدرك فانه ايضا تفاوت في مراتب
الملائمة والمخالفة فكلما كان اتم من جهة كانت اللذة واللامعة كما تفاوتت
اللذة بتفاوت الوجوه في الحسن والقيح فاللذة من الحسن اكثر لاجل كماله واللامعة
من القبح اكثر لاجل خسائسه وهون نتيجته الاصول السابقة ان اللذة العقلية
التي لنا لا بد ان يكون اقوى من اللذات الحسية فاننا ان نظرنا ان القوى
وجدنا القوة العقلية اقوى واشرف من الحسية كما سبق في معرفة
النفس ان القوى الحسية لا تكون الا في الالباب جسمانية وانما يفسد
بأدراك مدركاتها اذا قويت اذ لذة العين في الضوء والمذاق في الطعمة
والصوت في الصوت فيفسد بها وكذلك الصوت في الصوت يفسد السمع ويمنع
ادراك الخ بعدد والمدركات العقلية الجلية بقوى العقل ونزولها
وكيف لا والقوة العقلية قائمة بنفسها لا تقبل التغيير والاستحالة
والجسمية في جسم مستحل واقرب الموجودات الارضية الى الاول
واشد هامة مناسبة هي القوة العقلية كما سبق وانما ادراك العقل
فانه يعاين ادراك الحس من وجوه اذ يدرك العقل الشيء كما هو عليه
من غير ان يفتقر فيه ما هو غرضه اتمه والحس المدرك للون ما لم
يدرك معه الطول والعرض والقرب والبعد وامور اخرى عنه عن
ذات اللون والعقل يدرك الاشياء مجزأة كما هي وجزءها عن قواها
الغريبة وايضا فادراك الحس يتفاوت في الكبر والصغر والصغير
كثيرا وادراك العقل يطابق المدرك ولا يتفاوت بل انما ان يدرك
الشيء كما هو عليه او لا يدرك وانما المدرك فمدركات الحس الاجسام
والاعراض المسجلة المتغيرة ومدركات العقل الماهية الكلية الازلية
التي مستحل بعرفها ومن مدركاته ذات الحق الاول الذي صدر منه

كل

كل جمال وبهاء العالم فاذا نال القياس للذة الحسية الى العقلية السادس
انه لا سعد ان يحرك المدرك الموهبة للذة ولا يشعر الانسان بلذته لكونه
او مشغولا كما تفكر الغافل عن الاثمان الطيبة او لكونه ممنوعا بآفة
غيرت مزاجه عن طبعه كالذي يستلذ الكحل الطين او شيئا جافا طويلا
الفه فان طول الممارسة ربما حدث ملائمة بين طبعه وبينه فيستلذ
ما هو مكره بالاضافة الى الطبع الاصل والذات به مرض على من فان
جميع احرابه يحتاج الى العذابة في معدته آفة تمنعه من الاجساس شهوة
الطعام وتوجب كراهيته له وذلك لا يدرك ان الطعام ليس لذيا
في نفسه بالاضافة الى الطبع الاصل وقد يكون عدم ادراك اللذة
لضعف القوة المدركة فالبحر الضعيف قد يتأذى من مادي صوف وان
كان موافقا ولذيا بالاضافة الى الطبع السليم فهذا يدفع سوال
من يقول لو كانت العقليات الذكوان لذتنا بالمعلومات والمنا
نفقدها يزيد على لذتنا بالحيات والمنا نفقدها فيقال سبب ذلك
حرف النفس عن مقتضى الطبع والعادات الرديئة والافات الفارضة
وخرج الالف مع المحسوسات واشتغال النفس بمقتضى الشهوات
فان ذلك نازل الى القلب والنفس منزلة المرض والحذر والعضو
وقد يصيب العضو الحذرنا فيرقه وهو لا يحس به فاذا زال
الحذر ارجس والتأيم قد يعانقهم معشوقة وذات المرض المعشوق
عليه اذا افاق ارجس وعوارض البدن اوجبت مثل هذا الحذر
فاذا فارق النفس البدن بالموت ادرك ما هو حاصل للنفس من
الجمال ان كان جاهلا بدني الخلق ولله العلم ان كان عالما بدني
الطبع فلنرجح ان المقصود فنقول ان الاول مدرك لذاته
علما هو عليه من الجمال والبهاء فهو مبدأ كل جمال وبهاء ومنبع كل حسن

ونظام فان نظرا الى المدرك فهو اجل الاشياء واعلاها وان نظرا الى الادراك
 فهو اشر فيها واتمها وان نظرا الى المدرك فهو كذلك فهو اذن اقرب مدرك
 لاجل مدرك باجم ادراك عما هو عليه من العظمة والجلال وايضا فان
 سرور الانسان نفسه اذا شعر بعالمه من الاستيلاء بالعلم على الكل والاستيلاء
 بالغبلة والملك على جميع الارض اذا انضاف اليه صحة البدن وجمال
 الصورة وانقاد كافة الخلق له فان ذلك لو تصور اجتماعه لشخص
 لكان غاية الله عز ان كل ذلك مستعار من الغير ومعروض للزوال ولا
 يرجع الا الى معرفة بعض العالم من المعلومات والاستيلاء على جميع اجزائه
 الارض التي لا نسبة لها الى اخر العالم فضلا عن الجواهر الارضية الغضبية
 فقياس له الاول الى لذتنا لقياس بحاله الى ثماننا اذا اقتضت لنا مثل
 هذه الحالة وقد قال بعض العلماء لو لم يكن له من الله مآدرار جمال ذاته
 الا ما لنا من الله مآدرار كما هما القشتال الى جماله وقطعنا نظرا عما دونه
 ومستشعر عظمته وجلاله وجسور الكل على اجسور نظام منه وانقياد
 له على سبيل التسخير ودوام ذكره لا وانما من غير امكن تغير كانت تلك
 لذة لا يقاس بالذرة فليكن وايضا لذاته لا يناسب ادراكها فانها لا
 تدرك من ذاته وصفاته الا امورا حليمة يسرة واما الملائكة ايضا
 فانها تعرف انفسها كالاول وهما على الدوام في مطالعة ذكر الجمال
 على ما سياتي بيانه فليكن ايضا دامة لكنها دون لذة الاول بل لذتهم
 بادراك الاول فوق لذتهم بادراك انفسهم بل كان لذتهم بانفسهم من حيث
 راوا انهم عبيد الله محزون ومثاله الذي يعشق ملكا من الملوك فاقل
 عليه وقله خدمته كان يحبه واتباجه وتقاضه ومشاهله جماله
 الملك وكونه عبدا مقبولا عنده اكثر من تحبه ومحبه وابيه ونسبه
 وكما ان سرورنا اكثر من سرور الهائم لمسا من العاوان في انكار القوة

اشرف واعلم بما فهمت في حق نفسك فكون ذلك ايمانا بالغيب مجالا وفلكا
 الزمان التي توهمتها لا تعرف حقيقتها لان مثل تلك الزمان لا يوجد في حقك
 فاذن ان كان للاول امر اليبس له نظير فيك فلا سبيل لذكر ال فيهم البتة وذلك
 هو ذاته فانه وجود بلا ماهية وهو منبع كل وجود فاذا قلت كيف يكون
 وجود بلا ماهية فلا ممكنا لن خرب لكر مثلا من نفسك فلا ممكنا اذن ان
 تفهم حقيقة الوجود بلا ماهية وهو حقيقة ذات الاول وخاصيته هو
 انه موجود بلا ماهية زايدة على الوجود ولن انيتهم وما هيته واجدة
 فمن هذا لا نظير له في كل ما سواه فان ما سواه جوه او عرض وهو ليس
 جوه ولا عرض وهذا ايضا لا يحققة الملائكة فانهم ايضا جواهر وجودها
 غير ماهيتها واما وجود الاما هية فليس الله تعالى فاذن لا يعرف
 الله الا الله فان قلت وعلينا انه وجود بلا ماهية زايدة وانه حقيقة
 الوجود المحض هو علمه بماذا ان لم يكن علمه بلا ماهية فلو علم بانه موجود
 وهذا امر عام وقولك انه ليس غير الماهية فبان انه ليس بشئ فهو علم
 شئ الماثل له اما حقيقة المفردة عن الماثل له لعلك بان زبد السحاب
 والبخار فانه ليس علمه بصفته بل هو علم بغير شئ عنه وعلمك بانه
 عالم نفسه كانه علم بالانح يحمل من لوازم ذاته لا حقيقة ذاته فان
 حقيقة ذاته انه الوجود الجبض بلا ماهية زايدة فان قلت فكيف
 السبيل الى معرفة الله تعالى قلنا ان يعرف بالبرهان ان معرفته بحال
 وانه لا يعرف غيره وان الذي تصور لن يعلم منه افعاله وصفاته
 العلم المرسل ونق المثل عنه ولن نعلم وجود بلا ماهية علم من ليس
 نفسه وجود بلا ماهية محال ووجود بلا ماهية زايدة ليس الا له
 ولا يعرف سواه ولهذا قال سيد الانس والجن صلى الله عليه وسلم انت
 كما اثبتت على نفسك لا احصى ثنا عيلد وقال ابو بكر الصديق رضي الله عنه

العجز عن درك الادراك ادراك نفع الناس كالم عاجزون عن ادراكه لكن
 الذي يعلم بالبرهان استحال ادراكه فهو عارف مدرك عاقل ما تصور للشر
 ان يدركه ومن عجز ولم يدرك العجز ضروري بالبرهان الذي ذكرناه فهو
 جاهله وهو كافة الخلق الا الانبياء والاولياء والراسخين في العلم
 الركن الثالث في الافعال واذا قد فرغنا من ذكر صفات الاول
 فلا بد من ذكر افعاله اعني اقسام الوجودات واللام في هذا الركن يحصل
 مقدمه وثلاثة اركان الاول في الاجسام التي هي في مقعر فلك القمر
 وكيفية دلالتها على وجود السموات وحركتها الثاني القول في السموات
 وبسبب حركتها الثالث القول في الملائكة الروحانية السماوية والكر وسين
 اما المقدمة ففيها تقسيمات ثلث الاول لئلا يحل للموجود
 باعتبار التأثير والتاثر تنقسم في العقل الى ثلث اقسام موثر لا يتاثر
 وبغيره اصطلاحا بالقول المجرد وعن جواهر ليست متقسمة
 والمرتبة ومتاثر لا يؤثر وعن الاجسام المتجبر المتقسمة ومتاثر متاثر
 من العقول ويؤثر في الاجسام ويسمى النفوس وعن ايضا لا يتجبر وليست
 بجسم فاشرف الاجسام العقول التي لا تتغير ولا تحتاج الى استفادة
 اثر ولما من غيرها وكما لها حاضر معها وليس فيها شئ بالقوة واختها
 الاجسام المستقلة المتغيره واسطها النفوس التي هي واسطه بين
 العقول والاجسام تعلق من العقول اثره ونقيض على الاجسام اثره من
 اقسام تقضي العقل ما كانها واما وجودها فيحتاج الى برهان نفع
 الاجسام معلومة الوجود بالجس واما النفوس فيدل عليها حرركات
 الاجسام واما العقول فيدل عليها النفوس كما سيأتي بنفسهم
 ثانياً الموجود باعتبار القضاء والكمال ينقسم الى ما هو تام تحت الحاجة
 الى ان هذه عنه يعكسب منه وصفا بل كل من له فهو موجود له حاضر

ويسمى تاما والما كحضر معه كل ممكن له بل لا بد من ان يحصل له ما ليس حاصل
وهذا يسمى ناقصا قبل حصول التمام له ثم ناقص بنفسه الى ما لا خارج
الى امر خارج من ذاته حتى يحصل له ما ينبغي ان يحصل فهذا يسمى مكفيا وال
ما يحتاج اليه ويسمى ناقصا واحدا التام فان كان قد حصل له ما ينبغي
وكان بحيث يحصل لغيره منه ايضا فيسمى فوق التام لانه في نفسه تاما
وكان قد فضل منه لغيره نفسا **ثالث** للجسام خاصة قد ثبت
ان الاجسام اخص اقسام الوجود وفيه تقسيم الى بسيط ومركب اعني
انقسامها في العقل بالامكان ولين كان ايضا هو الوجود كذلك ونعني
بالبسيط الذي له طبيعة واحدة كالهوا والما والمركب هو الذي يحده
طبيعتان او اكثر كالطير المركب من الماء والتراب وقد حصل بالتركيب
فائدة ليست في البسيط كفاية الجبر فانها لا توجد في العنصر والذات
لكن البسيط هو اصل المركب وهو متقدم عليه في الوجود لا محالة بالترتيب
وبالزمان والبسيط بالنفس العقل ينقسم الى مائتان منه التركيب
والما لائتاني ونعني بما قبل التركيب هو حاصله من تركبه فائدة
ليست في بسيطه والذي لا يتالي فيه تركيب هو الذي وجد كماله في
سائطه ولا تصور زيادة عليه تركبه فاذا تمثنت هذه المقدامات
فرجع الالركن الاول وهو القول فيما يدل على الاجسام
السفلية **وقول** **د** وجود الاجسام تحت مقعر فلك القمر
معلوم بالمشاهدة وهو قابل للتركيب فان الطين مثلا مركب من
الماء والتراب فنقول هذا التركيب امثا هددل على الحركة المستقيمة
وبدل الحركة من حيث مسافتها على جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع
وبدل اختلاف جهتين على وجود جسم محيط بهما وهو السما وبدل
الحركة من حيث حدوثها على ان لها سببا وسببا اخر نهاية

والعلم ذلك الحركة السماوية دورية وتدل الحركة ايضا في الجسم على احوال
فيه طبيعي وعما طبع محرك وعما زمان فيه الحركة فلنذكر وجه هذه
الدلالات والوارثه فاللزام الاول من التركيب الحركة المستقيمة وبه
ان المالمه حيز والتراب له حيز وكل واحد من الحيزين طبيعي اذا لا بد لكل
جسم من مكان طبيعي لما ذكرناه في العلوم الطبيعية فلا حصل التركيب
الحركة احدهما الحيز الاخر اذ لو لا ذلك واحد منهما جبره لبقيا متجاوزين
غير مركبين وهذا ظاهر فاذا العقل يفيض قبل النظر في الوجود انه ان
كان في الوجود تركب من سبطين فلا يمكن الحركة وان كل حركة فلا يمكن
الحركة من جهة الى جهة فتحتاج الى جهتين وهذا ظاهر فلا بد من كونها حركتين
ومختلفتين بالطبع واختلافهما بالطبع والنوع فانما يلزم من حركتين الحركة
اما لن يكون طبيعة او قسمة كما سيأتي فالطبيعية حركة الجبال السفلى
وهو وجه لن يكون الجبر الذي تتركه على الفاعل الذي تطلعه اذ لو نشأ بها
الاستحالة لن تتركب من احدتهما وطلد الاخر ولهذا لا يتحرك الحجر رجفا على
وجه الارض اذ بسيط الارض منشا به في حقه فبالضرورة ينبغي ان يكون
الجهة المهرب عنها في جهة المقصود المطلوبة وان كانت قسمة
بحركة الجبال فوق معنى القسمة ان يكون على خلاف الطبع فينبغي ان يكون
فيه ميل طبيعي الى جهة دون جهة حتى يتصور وكل قسمة فهو مرتبة على طبع
وقد بان ان الميل الطبيعي الى جهة دون جهة توجه الضرورة اختلاف
الجهتين واحدا كونها محدودتين معناه ان جهة السفلى مثلا ينبغي
ان يكون لها مهربا اذا انتهى اليه انقطع ويكون منقطع حده ونهايته
وكذلك جهة العلو ولذلك ادله **احد** ان الجهة انما يكون في بعد
لا محالة بشار الهم باليد اشار جسيمة اذ الامر العقل الذي لا اشارة
اليه لا يتصور ان يكون فيه حركة لجسم وقد بينا ان بعدا بلانهاية محال

فرضه الخلاوفي الملا الشان ان المفهوم من الجهة يقتضي ان يكون الحد
معين فاذا قلنا شئ ان سيرة جهة الشرق او الغرب فيبقى
ان يكون الشئ الذي جهة جهته مشارا اليه للشيء لا يفتي اليه سلوك فلا
اشارة اليه وما لا اشارة اليه فلا جهة له نعم كون الشئ مردا واحدا
لجهة الشئ فاذا فرض في البعد ينكر ومن الشئ عنده لم تصور الاشارة
وكذلك لو قلت جهة السفلى اقضى ان يكون للسفل حد ومنه معين فليس
اليه هو اسفل السافلين ولكن يكون العلوكذلك والافلو تادل الغير
نهاية لم يكن اليه اشارة به الثالثة هو انك تعقل ان الاشياء الواقعة
في جهة السفلى بعضها اسفل من بعض فان لم يكن للسفل مردا معينا وضا
يشار اليه حتى يكون الاقرب اليه اسفل ولا بعد منه اعان فلا معنى لكون
انفس اسفل بل شئ ان يكون تلك الجهة متشعبة فلا يكون فيها اسفل
واعلم فان لم يكن اسفل لم يكن اسفل فاذا ان ابد من جهتين مختلفتين حدود
لكل حركة مستقيمة والجهة بعد ولا بعد في الجسم كما ذكرنا في استقامة
الخلا فلا بد ان من جسم محد يحد جهات حتى تصور الحركة الدعوى
الثانية اللازمة من الاول ان الجسم المحد للجهات ابد لن
كون محيطا للجسم المستقيم الحركة احاطة السماء فيها فانه لا يتصور
اختلاف الجهات بالنوع والالوان في الجسم محيط لكون المركز غاية
القرب ويكون من اقرب والبعد غاية الاختلاف بالنوع والطبع
ولهذا ابراهيم لانظور يذكرها ليلا في الكتاب عن المقصود الدعوى
الثالثة ان هذه المركبات لا تتحرك بالطبع الا حركة مستقيمة لان
كل جسم فلا بد له من مكان طبيعي لان جسم الذي فرض له ان ترك فيه
وطبعه استقراره فهو له طبع طبيعي وميله اليه طبيعي ولن يحى منه ان
موضع اخر فالموضع المطلوب له طبيعي فيكون سلمه الطبيعي الى موضعه

الطبيعي

الطبيعي مقتضى عند المفارقة الحركة اليه والسكون عند وصوله فاذا كان
ميله اليه فلا تتحرك اليه الا اقرب الطرق فانه لن يخوف عن اقرب
الطرق كان ما يلا عنه لا اليه واقرب الطرق عن القطر هو الخط المستقيم
فكون الحركة اليه بالضرورة واذا ثبت لن لجهة الى الوسط او المحيط
فقسمة الحركة الطبيعية لهذه الاجسام التي يحويها المحيط الى حركتين
مستقيمتين احدهما من المحيط الى الوسط والاخرى من الوسط الى المحيط
الدعوى الرابعة ان الحركة من حيث حدوثها اعني حركة هذه
المركبات وكل حركة حادثه تدل على حركة دائمة لانهاية لها فان لم
نفرض ذلك لم تصور حدوث حادث واذا الحوادث كانت فلا بد
من حركة دائمة لانهاية لها وبرهان ان الحادث بغير سبب
محال لانه لو كان موحدا من قبل وكان لا يحدث فانما كان لا يحدث
لافتقار السبب الى مزيد حاله وشريطة مستعدة لها لا كان
فاذا ان لا يحدث المسبب ما لم يحدث كذا كالحال للسبب والسؤال في
تلك الحالة لانها لم يحدث لان لم يحدث قبله فمقتضى الى سبب
وذلك يتسلسل فمقتضى الحادث الى اسباب لانهاية لها بالضرورة
ولا تحلوا بغير العلل والاسباب اما لن يكون على التساوي موحدا
معا واما على التفاوت ووجود علل لانهاية معانيه وقد ابطالناه
في كتابنا فلا يبقى الا التلاحق وذلك لا يكون الا حركة دائمة كل جزء
منها كانه حادث وحملتها مطلقا لا حدوث لها حتى يكون اجزاؤها
سببا لما بعدها وكذلك كل جزء لو فرض انقطاع هذه الحركة في حالة
الاستحال بعدها حدوث حادث لانه اذا لم يحدث في حالة فلم يحدث
بعدها فمقتضى الحادث وذلك الحادث انما يقتضي انفسه فلا يتصور
الحدوث وبهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال عن مثاله ان يقال

لم قبلت هذه الحجة في الارض لنفس النبات ولم تكن قبله تقتله وكانت مدفوعة في الارض فقال لفظ البرهان في الشك وعينه الاعدل من قبل فقال ولم حدث لا عدل الان فقال لحدث حرارة الهواء فقال ولم حدث لان حرارة الهواء فقال لارتفاع الشمس في وسط السماء مدحوله في الجمل فقال ولم دخل برج الجمل فقال لان طبعه الحركة وانما انفصل من آخر الحوت الان ولم يكن دخول الجمل في مفارقة الحوت وبعد الوصول اليه فكون مفارقة الحوت سبب دخول الجمل ويكون كونه متحركا بالطلع مع الوصول الى الحوت سبب للانفصال منه ويكون سبب الوصول الى الحوت الانفصال عما قبله وقلنا في تناقض الغير نهاية فوجه الحوادث بعد تسلسل اسبابها في الارضية لا حجة لا محالة في الحركة السماوية ولا يمكن ان يكون كذلك ويكون حركة السماوية لحدث الاشياء من وجهين احدهما ان يكون المسبب معه كالضوء الذي يكون مع الشمس يدور معها ثم حدث في كل جرم من الارض شاشا فحدث النهار في كل قطر شيئا ويحدث مسببه للابصار وزوال الظلام وحدث مسبب الابصار انتشار الناس في اعراضهم باضاف الحركة وحدث من بعد الحركات حوادث في العالم الحيواني والاحياء لان يكون الحركة الدورية سببا لوجود الاستعداد من الاسباب ولكن شاخ المسائل من حيث انعدام الشروط كما ان الشمس حارة في الارض مستعدا للتأثير في الذرات تدفعها لكن شاخ لعدم الذرة والذرة شاخ لعدم ارادة المحرك للذرة وارادته سببا في سبب اخر فاذا تبين في البذر في الارض عملت الحرارة لان في البذر وقبل هذا كانت لا تؤثر لغير الجمل فكان شاخ الحادث مثل ذلك فكل من تصور حدوث الاشياء فقد ظهر ان الترتيب بين الما والطير مثلا دل على الحركة المستقيمة والحركة دلت على اختلاف

حتمية الضرورة ولم يكن اختلاف الحتمين الا بحسب محيط وهو السماء ولا بد وان يكون متحركا على الدوام حتى تصور حدوث الحوادث فادن هذه الادلة وافقت المحسوس وصارت بحيث اذا تأمل الاعين الذي لا يشاهد السماء وحركتها واجاطتها ونظر عقله في ادل حركته علم انه لا بد من وجود سما تدور على الدوام حتى تصور الحركة والخلق الحركة دون ذلك محال والمحال لا يكون مقدورا عليه ولا يكون له وجود البتة والان فاذا قد تبين حركته برهان وهو الدلالة بالنتيجة عليه فلذلك سبب حركته وانه لم يتحرك ويذكر احكامه **الركن الثاني في الافعال** القول في الاجسام السماوية **الدعا** اول فيه ان السما انسان كبير له خيم ونفس وان حكم جميع اجزائه البسط والركبة بحسب حركته انسان واحد وحول واحد بجميع اجزائه المتخلفة الصور المختلفة الاشكال وان حكم نفسه بجميع قواها السارية في جميع اجزا جسمه الحركة المدبرة لاجناس الموجودات وانواعها وانما صفتها حكم نفس انسان واحد وحول واحد السارية في جميع اجزائه ومفاصل جسمه وترتيبهم الحركة المدبرة لعضو عضو وجاسة حاسة من بدنه كما قال تعالى ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وانما متحركة عن نفس الاراق وان لها نظورا للجويات متجدد اولين لها في الحركة عرضا ولان ليس عرضها في الاهتمام بالسفليات ولان عرضها الشوق الى الشمس كوجه شرف اشرف منه لعلاقتها بينه وبين الاجسام وبسبب ذلك الجوهر في لغة الاوابل عقلا ولسان الشرع ملكا مقربا وان العقول اعني الملايكة كثره وان اجسام السموات مختلفة الطبائع وليس بعضها سببا لوجود البعض الدعوى الاولى انها متحركة بالارادة اما انها متحركة فمشاهد وقد دللنا عليه ايضا ونريد شرحا فنقول ان هذا الجسم

المجيب اذا فرض ساكنا كان له وضع مخصوص حتى يكون صفه مثلاً فوق
الارض ولو قدر هذا جهتها لم يكن جازاً لان نسبة ساير اجزائه بالاضافة الى
ساير اجزائها نسبة واحدة فيستحيل ان تعين جزء من الجوز من اجزائها
اذ لو تعين بعض الجوز لجهة لبعض بقية الجهة الفوق وكان ذلك الجزء
مخالف للذي تعين تحت وكان مركباً والمركب انما يتبع من حركة البسيط
على الاستقامة وقد بان استحالة قبولها للحركة المستقيمة والبسيط لا يتميز
فيه بعض اجزاء الجوز فاذا كان من قابلية الحركة فقد ذكرنا انه لا بد ان يكون
طبيعته ميل ولا حزن يكون ذلك ميل الى الحركة المستقيمة فانه لا يقبل
الحركة المستقيمة فلا يحتاج الى جسم آخر كدفعه الجهابذ فيكون ميله الى الحركة
اجزاء الجوز عليه وذلك بالدرج والوسط فواجب ان يكون في
طبعه ميل الى الحركة حول الوسط اذ ليس بعض الجوز اول بعض الاجزاء
من بعض ويستحيل ان يكون مثل هذه الحركة بطبعه محض خالص للذات
لان الحركة الطبيعية هي من موضع لطلب موضع اخر فاذا وصل الى
ذلك الموضع الطبيعي استقر فيه واستحال ان يعود بالطبع الى ما فارقه
لانه لو كان ملائماً فلم يفارقه وان كان متافياً فلم يرجع اليه وما من
موضع للسما بفارقه بالحركة ولا يعود اليه فهو زائل عما يدعى الدوام
فلا يكون ذلك بالطبع بل بالارادة والاختيار ولا يكون الارادة الا مع
تصور وكل ما له تصور وارادة فانا نسببه نفساً اذ ليس للجسم ارادة
وتصور بحركته كونه جسماً بل بطبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة
عنها النفس فاذا كانت حركة السما بالارادة حركة نفسانية الدواعي
الثانية انه لا حوزان يكون محرك السما شيئاً عقلياً محضاً لا يقبل التعديل
كما لم يكن يكون طبعاً محضاً والعقل عبارة عن اجودر الثابت الذي لا يقبل
التعديل والنفس عبارة عما يقبل التعديل فقولنا ثابت على حاله واجبة

الدعوى الشالیه انها ليست بغير اهتماما بالعالم السفلي فان
امر السفلي ليس بهما بل عرضا امر اخر منه واشرف وبسرها ان كل
حركة ارادته فاما ان يكون حسيه او عقليه فالجسيه هي الحركة بالشهوة
والغضب وسيميل ان يكون حركة السما الشهوة فان الشهوة عبارة عن طلب
ما هو سبب لدوام البقاء وما لا يخاف على نفسه النقصان والهلاك فيستحيل
ان يكون له شهوة وسيميل ان يكون غضب فان الغضب عبارة عن قوة
لدفع الممانى والشهوة لطلب الملامه والفكر يستحيل عليه الهلاك
والنقصان فلما يمكن ان يكون عرضها من هذا القدر فلا بد ان يكون عقليا
وسيميل ان يكون عرضها الاهتمام بهذه الكائنات الفاسدات حتى تكون
الغرض من وجودها وحركتها هذه السفليات لان ما يراد لشي فهو اخير
من ذلك الشيء الى حاله فيبصر الى ان يكون العلويات اخير من السفليات
مع ان العلويات كاملة وهذه السفليات ناقصة ومتغيرة وهي
بالقوة وحيلة الارض وما فيها جزوس من جرم الشمس فانها مثل
الارض مائة وبنف وستة مئة ولا نسبة لجرم الشمس الى فلما فكيف
الى الفكر الاقصى فكيف يكون الغرض من مثل هذا الجسم هذه الامور
الجسيمة وكيف يكون الغرض من تلك الحركة هذه الامور الجسيمة
وكيف لا يكون هذه الامور جسيمة بالاضافة اليها واشرف السفليات
المجولين واشرفه الانسان واكثره ناقص والكمال منه لا ينال قط
تمام الكمال فانه لا يفكر من اخلاف الاحوال ويكون ابدا ناقصا لانه
يكون فاقد الامر هو ممكن له ولو حصل لكان اكمل له والجاهر العلوية
كاملة ومن بالفعل فانها شي بالقوة الاما يرجع الى اخر عرضها
وهو الوضع كما سياتي فلا نقصد الا شرف الاخرى لاجل الاخرى نفسها
الشيء الدعوى الرابعة ان السموات قد دلت المشاهدة

على انها فلا بد ان يكون طباعها مختلفة وان لا يكون من نوع واحد بل من
اجسامها انها لو كانت من نوع واحد لكانت نسبة بعض اجزائها الى بعض
الاجزاء كنسبة بعض الاجزاء الى جرو واحد منها ولو كان كذلك لكانت
الحركة متواصلة فالانفصال صفة لا سبب له الاثنانين الطبع وهذا كما
ان الماء مختلط بالمالا وتصلبه والوهن بالدهن وكما تعلم من مقارنة نسبة
اجزائها بعضه الى بعض ليست كنسبة اجزائه الى اجزاء الدهن للانفصال
وكذلك فانها اذا لامع له من الاتصال مع تشابه الكتل الشان ارجعها
اسفل وبعضها اعلا وبعضها حاوية وبعضها مجوفة وذكر مد على
تفاوت الطباع واخلاف الانواع ان السفلي لو كان من نوع الاعلى
لجاز له ان يتحرك الى مكان الاعلى كما يجوز بعض اجزاء الماء والهوا
ان يتحرك الى اسفل واعلم من حرام الماء والهوا ولو جاز ذلك لكان قابلا
للكركة المستقيمة اذ بها يتحرك الاسفل الى صرا لعل كما ان العناصر
وقد بان انه سيميل ان يكون فيها بقول الحركة المستقيمة الدعوى
الخامسة ان هذه الاجسام السماوية لا تحزن كون بعضها علة
لبعض بل تحزن كون سببا ووجه جميع اخر علية منه لان الجسم انما
يؤثر في الشيء اذا وصل الى مماسته او جاورته او مولزاته وما حلة
اذا ناسبه مناسبه ما كما يؤثر الشمس في اضاءة الجسم اذا جازاه ولم
يكن بينهما حائل وكما يؤثر النار في احراق ما يلاقيه الجسم الفاعل حتى يؤثر
فيه فيحصل تآثره شي اخر واذا لم يكن موحدا استحال ان يحصل للجسم
اخراج موحدا اخر فان قيل ليس النار سببا لحدوث الهوا فيما
او قد تحت الماء فكون جسم الهوا جاحلا بسبب النار فيحصل الهوا
ليس جسم اول بل هو كائين من جسم اخر لاقفه النار فآثرته فيه وانما
كلاهما في الاجسام السماوية ومن اجسام اول ليست متكونة من اجسام

اخر اذ بينا انها لو كانت متكونة فاسلة لكانت قابلة للحركة المستقيمة
وذلك محال في حقها فاذا ثبت ان الاجسام الاول لا يكون بعضها سببا لوجود
البعض فان قيل ولم قلتم ان الجسم لا صدر منه فعل الا بعد الوصول الى
ما فيه الفعل لئلا يفسد او غيرها فيقال ليس ههنا ان الجسم لو كان يفعل
فما كان يفعل بجره المان او بجره الصورة او بالصورة مع توسط المان
وباظر ان يفعل بجره المان لان حقيقة المان كونها قابلة للصورة
فان كانت قابلة لم تكن فاعلة من حيث انها قابلة بل من وجه اخر
فكون فيها سببان احدهما ماسه القول باعتبارها هو مادة والآخر ماسه
الفعل وهو صورة اذ لا معنى للصورة غير كون المان فيها صورة ولا يكون
الصورة بجره وباظر ان يفعل بجره الصورة لان بجره الصورة لا وجود
لها بنفسها بل وجودها في الفعل المان وتوسط المان واما ان يكون
المان واسطة حقيقة حتى يكون الصورة علة للمان والمان علة
للشي فليكون الصورة علة العلم فهذا يرجع الى ان المان مرجح انهما
مان قد فعلت وقد بطلنا ذلك واما ان يكون الصورة فاعلة
بتوسط المان من حيث انها بتوسطها تخر الى الشيء حتى يورث فيه
كما ان صورة النار بتوسط المان يكون مره فاهنا فتورثها ههنا او
هنا حتى يورث اخر وفيه الدعوى السادسة

ان العقول المجردة ممكنة الوجود ولا يجوز ان يكون اقل من عدد الاجسام
السماوية وذلك لانه قد ثبت انها مختلفة الطباع وانها ممكنة ايضا
فتحتاج وجهها الى علل والواحد لا يصدر منه الا واحد فلا بد من
عدد حتى يصدر عن كل واحد واحد ينبغي ان يختلف بالنوع حتى يصدر
منها انواع مختلفة كيف وقد سبق ان الكثير بالعدد لا يتصور في نوع
واحد الا بكثرة المان وليس في المان تكثر الا باختلاف الانواع

العقول المجردة

لا يكون الانفسا قهرا لان العقل المحرك الذي لا يتغير لا يجد منه الحركة
 المعبر كما سبق ذكره فيكون النفس الفاعل للحركة متناهي القوة لكونه
 جسمانيا لكن عمله موجه ليس بقوته التي لا تنافس ويكون ركن
 عن الماد لا يحاكيه حتى يحرك عنه قوة غير متناهية ولا يكون مباشر فاعلا
 فاعلا للحركة بل يكون الحركة لاحله من حيث كونه محسوقا ومقصودا
 لا من حيث كونه مباشر للحركة ولا تصور حرك لا تحرك في نفسه الا بطريق
 العشق لحر كالمعشوق للعاشق فان قيل فكيف تصور ان يكون
 هذا الفكر محركا بطريق العشق فكل الحرك بهذا الطريق اما ان يكون
 بحيث يطلب ذاته كالحرك فانه يحرك طالب العلم طريق عشقه له والمطلوب
 حصول ذاته واما ان يكون بحيث يطلب التشبه به والاقتران بالاشياء
 فانه محسوق للتقليد وحركه على معنى انه يحب التشبه ولكن كل
 مرغوب فيه متصف وصف عظيم يراد التشبه به ولا يجوز ان يكون هذه
 الحركة من القسم الاول فان المعنى العقل لا يتصور ان ينال الجسم ذاته
 فانه قد بان انه لا يجزأ جسم فلا يبقى الا انه يحب التشبه والاقتران به
 بالكتاب وصف شبه وصفه ليقرب منه في الوصف كتشبه الصبي
 بابيه والتلميذ باستاذان ولا يمكن ان يكون طريق الامر والانتظار فان
 الامر ينبغي ان يكون له عرض في الامر وذلك يدل على نقصان وقبول تغيير
 والموت ايضا ينبغي ان يكون له عرض في الانتظار وذلك العرض هو المقصود
 واما امثال الامر انه امر يقبل بلا فائدة فلا يمكن واذا ثبت انه لا يمكن
 الا بطريق التشبه بالمعشوق فيكون له ملته شروط الاول
 ان يكون للفكر طالبا للتشبه تصور لذلك الوصف المطلوب
 ولذا ان المعشوق والما كان يارادته طالبا لما لا يعرفه وهو محال
 الشا ان يكون الوصف عنده جليلا عظيما والامر ضرور الرغبة فيه
 ان لا

الشا ان يكون ممكنا حصوله في حقه فانه ان كان محالا لم يتصور طلبه
 بارادة عقلية صادقة لا طريق الظن والتأمل الذي هو غرض قربة الزوال
 ولا يبدع ابد الدهر فاذن لا بد وان يكون نفس الفكر ادراكا كما ذكر المعشوق
 لتبعث تصور الجمال عشقه الذي يصر صرح والتفاتة الى جهة السفلى
 فتبعث منه الحركة الموصلة الى المطلوب من التشبه فكون تصور
 الجمال سبب العشق والعشق سبب الطلب والطلب سبب الحركة والحركة
 كون بالمعشوق الاول الحق او ما تقر منه من الملائكة المقربين اعني
 بالملائكة العقول المحررة الالهية المنزهة عن قبول النقص التي لا يجوز لها
 شي من الهالات الممكنة فان قيل فلا بد من تفصيل هذا العشق و
 المعشوق والوصف المطلوب تفصيله بالحركة قيل كل طلب فانه يتوجه
 اليها هو خاصة واهب الوجود وهوانه قائم بالفعل ليس فيه شي بالقوة
 وهو نقصان اذ معناه فقد كمال هو على حصوله لان كل موجود هو بالقوة
 من وجه فهو ناقص من ذلك الوجه وطلبه ان يزول عنه ما بالقوة
 الى الفعل فطلب الكمال وبيله وكل ما كثر فيه ما بالقوة فهو اخير الاحالة
 وكل ما هو بالقوة الى الفعل فهو كامل والانسان في جوهره تارة يكون
 بالقوة وتارة يكون بالفعل واذا صار في جوهره بالفعل فلا يزال في اعراضه
 بالقوة لا يبال غاية الكمال ما دام في البدن والبقاء فانه ما بالقوة واما
 الجسم السماوي فلا يكون بالقوة في جوهره البتة فانه ليس يادب
 ولا يكون بالقوة في اعراضه الفاضلة ايضا ولا في شكله بل هو بالفعل
 اي كماله هو ممكن له هو حاصل له اذ قد حصل له من الاشكال افضلها وهي
 الكرية ومن البقيات افضلها وهي الاضائة والنور وكذا سائر الصفات
 وانما سبق له امر واحد لا يمكن ان يكون بالفعل وهو الاوضاع فان كل وضع
 فرض له امكن فرضه على وضع اخر ولا يمكن ان يكون على وضعين في حالة

واجبة ولو لم يكن فيه هذا القدر بالقوة لكان قريب الشبه من العقول المحركة
وليس بعض الاوضاع باول من البعض حتى يلزم ذلك ونزول القيمة واذا لم يكن
جميع الاوضاع بالعدد امكن بالنوع عا سبل التعاقب قصد ان يكون كل
وضع له بالفعل ولن يستند جميعها بطريق التعاقب ليكون نوع الاوضاع
دائما له بالفعل كما ان الانسان لما لم يكن بخاصة بالفعل دبر لبقا
نوعه بطريق التعاقب والحركة الدورية ايضا خاصية كونها بالفعل
بعيد عن التغيير والتفاوت فان الحركة المستقيمة ان كانا تطبيعية
تغيرت الى الجدة في اخرها ولن كانا متغيرة تغيرت الى قوت في اخرها
والدورية تستمر عا وثرة واحدة فاذا نكس السماوات بها تكلف استيفاء
نوع الاوضاع لنفسه بالفعل على الدوام فقد تشبه بالجواهر الشريفة
فما لم يكن في نفسه ويكون طلبه للتشبه عناية لرب العالمين
لان معنى العباد القريب ومعنى القرب طلب القرب ومعنى القرب
ان يقرب منه في الصفات لا في المكان فان ذلك غير ممكن فهذا هو
الغرض المحرك للسماوات الركبت السرايع في معرفة النفس
ومعرفة المعاد اعلم ان النفس الانسان قوتان احدهما عالم بالاجزال
عامة والقوة العامة تنقسم الى القوة النظرية مثل العلم بان الله واحد
والعالم بالحدوث والى العملية وهي التي تفيد علما متعلقا باعمالنا
كما يعلم بان الظلم قبيح لا ينبغي ان يفعل وهذا العلم قد يكون كلياً وقد يكون
جزوياً كقولنا زيد نجس ان لا يظلم والقوة العاملة هي التي تنفع
بانشاء القوة العلمية التي هي نظرية متعلقة بالعمل وتسمى العاملة عقلاً
عملياً لكي يسميها بالعقل لا بشركا فانه لا ادراك بها وانما هي الحركة
فقط لكن بحسب معتضى العقل ولما ان القوة المحركة الحيوانية ليست الا
الطلب او هرب فكل من القوة العاملة في الانسان لما ان مطلبها عقل وهو

النفس
مع
الغالب
وهي على الغالب

المحرك

الجسد والثواب والمنافع في العاقبة ولن كان مولماً في الحال كمثل تفرغ
النشوة الحيوانية منها والنفس للانسان وجهان وجه الى الجهة العالية
وهي الملا الاعلى اذ منه مستفاد العلوم وانما القوة النظرية له باعتبار
هذه الجهة وحققنا ان كون دامة القبول ووجه الى الجهة السافلة
وهو تدبر الدين وانما له القوة العملية لاجله ولا يمكن طرح القوة العقلية
الانسانية الا ذكر حقيقة الادراكات واقسامها ليتبين ان هذه القوة
خارجة منها وزائدة عليها فنقول معنى الادراك هو اذ صورته المدرك الا
ان هذا الاختصاص انما الاول ادراك البصر فانه مدرك الانسان مثلاً والاول
مدركه مجرداً لا يدرك معه نوعاً مخصوصاً ووصفاً مخصوصاً وقد اخصصنا
لأنه يمكن من باعتبارها لكان هو انسان فانه ليس انساناً بها بل هو عرض
غيره التفت بالانسان وليس البصر فوقع الخيال في الانسانية عن اللواحق
الغريبة لم يحصل صورة في الخيال مطابق صورة الابصار كونه مع
الوضع والقدر واللون وغير ذلك ليس مجرداً عن اللواحق البتة ولا كالمثل
الذي امر واحد وهو لن الجسم المبرر لو انعدم او غاب بطل الابصار ولو انعدم
لم يطر صورة الباقي في الخيال اعني في القوة التي سميت متصوره فكانها صارت
ابعد عن المانة قليلاً حيث لم تستعد وجودها وصورها ولما كانت
الصورة بقدرها ووضعها وصغرها وكبرها بحسبها لم يمكن ان يحصل
الا في الجسمانية لان هذا المقدار واطراف لا تتم الا في جسم
كما لا تتم الصورة الا في مادة هي جسم فها تان القوتان جسميتان
واما الوهمية فهي عبارة عن نوع مدرك من الجسمين فها تان غير حسي
كعداة السور والفار والذبي اللخم وموافقة الشاه لسخنهم فهذا
ايضا متعلق بالمان كمثل لو قدرهم ادراك صورة الذبي بالحيث
لم يتصور ادراك هذا فهذا هو ايضا جسمان وملتصقان بامور غريبة عن حقيقة

المدرك زائدة عما هنته غير محركة عنها ومعلوم اننا نذكر الانسانية
 كدعا وحقيقها كمثل لا نفكر بها شي عزم اذ لو لم نذكر لما حكمنا عليه
 بان القدر والوضع واللون غير متصفه وعارض ليس اخلافا ما هنته
 فاذا نحن نناقش مدرك الماهية غير مخرقة هذه الامور بل محركة من كل امر
 مدرك الانسانية محركة من كل امر سوى الانسانية ومدرك السواد المطبق
 محركة من كل امر سوى السواد وكذلك سائر المعاني فلهذه القوة تسمى بخفلا
 وهذه المعاني لا تقدر الخيال على ادراكها فانها لا تقدر على ان تتخيل انسانا
 الا بعد ما او قر او عاقد في الصغر والكم او قايما او عاريا او كاسيا
 وهذه الصور غرسه عما هنته الانسان فليس للخيال هذا الادراك ولا
 للاصار وهو حاصل فينا فهو لقوة اخرى وهو المطلوب المسمى بخفلا وهذه
 القوة تسمى الانسان العلم بالمجهولات بواسطة الجداول وسط في
 التقديرات وبواسطة الجدوال في الرسوم في التصورات وتكون الادراكات
 الحاصلة فيها كليه محركة فكون نسبتها الى احاد حركات العين نسبة
 واحدة وليس لسائر الحيوانات هذا ولهذا كانت كل ما على خط واحد
 في اخلافا ولم يندل احد عما سبق عليها وليس لها المقدار خاصيتها
 فانما تفيض الطبع على سبيل الالهام والشفق فاذن خاصية الانسان
 التي لا تشترك في الحيوانات فيها هو التصور والصدق بالكميات وله
 استنباط الجواهر بالمعلوم في الصناعات وغيرها وهاتان القوتان مع
 سائر القوتين من كسرة واحدة كما سبق ثم نقول ان للقوة العقلية مراتب
 ولها حجبها اسمي فلهذا لم تبق الاول ان لا تفيض فيها شي من المعقولات
 بالفعل بل ليس لها الا الاستعداد والقبول كما في الحي وبسبب هذا اعتقلا
 هي اوليا وخفلا بالقوة ثم بعد ذلك ظهر فيها نوعان من الصور المعقولة
 احدهما اوليا وحقيقه تسمى بطبعها لان من طبعها من غير اكتساب الثاني

لها

المشهورات نقلها بالسمع من غير نقل كما بينا في معيار العلم ولن المشهورات
 في الصناعات والاعمال ايمن فاذا صار كذلك سمي عقلا بالملكة اي ملك كسب
 المعقولات بالنظر ان شافان حصل بعد ذلك فيها شي من المعقولات النظرية
 بان اسبها بالفكر سمي عقلا بالفعل وهو كالعلم الفاعل عن العلوم والقادر
 عليها بما اراد فان كانت صور العلوم حاضرة في ذهنه سميت الصورة
 عقلا مستفادا اي علما مستفادا من سبب من الاسباب الالهية يسمى ملكا
 او عقلا فعالا ولا يجوز ان يكون هذه الادراكات مالة جسمانية كما لم يجوز ان
 يكون ادراكات الحواس الظاهرة والباطنية الا مالة جسمانية بل المدرك
 لهذه المعقولات الكلية وهو النفس جوهر قائم بنفسه ليس جسم ولا هو
 منطبع في جسم ولا يفتي بغنا البدن بل يبقى جيا ابد الدهر اما مثلهذا او
 مثالا ويرى ان يكون الادراك العقل بفرص غير امور سبعة هي
 علامات قوة متينة تقدمها وتلتها في اربعين قاطعة الاولى
 ان الحواس المدركة مالة جسمانية اذا اصاب الالة افة فاما لن لا يدرك
 والتما ان ضعف ادراكها او يغلب فيه الشائبه انها المدرك انها
 اذ البصر لا يدرك نفسه والتم التخالص لو كان فيها كسبه لا يدركها وانما
 يدرك انما غير حاجتي لن شوا المزاج اذا صار متمكنا من البدن جوهريا فيه
 نقل جوهر لا يدرك مثل الذوق لم يدرك قوة النفس السريعة انها لا تدرك
 نفسها فان الوهم لو اراد لن توهم نفسه وهو الوهم لم يحكيه الخمسة
 انها اذا ادركت شي قويا لم يمكنه لن يدرك الضعيف عقبيه الا بعد زمان
 فلا يسمع الصوت الخفيف عقيب القول الهائل واللون الضعيف عقيب الضوء
 الظاهر ولا يدرك الخلاوة الضعيف بعد الخلاوة القوة لاستعمال الجسم
 بذلك المدرك القوي السكينة انها لو فهم عليها مدرك قوي بطلت
 الالة وفقدت وقد تفسد العين بقوة الشجاع وتفسد السمع بالصوت الهائل

السابعة ان النفس الجسمانية تضعف بعد الاربعين وذلك عند ضعف مزاج البدن وهذا كله معكس القوة العقلية فانها تدرك نفسها وتدرك ادراكها فسفسها وتدرك ما تقرب اليها كالقلب والدماع وتدرك الضعيف بعد القوى والحق بعد الجملن وبها نفوس بعد الاربعين الغالب فان قيل هذه القوة ايضا تنقص عن الادراك المرض الذي في مزاج البدن قيل تغطيها عند تعطل الاله لا يدركها لانها لا تفعل لها في نفسها بل يكون ان كور فساد الاله موثر فيها من وجهين احدهما اذا فسدت اشتغلت النفس بتدبيرها فانها تفرغ عن جهة المعقولات فان النفس اذا اشتغلت بالحواس لم تدرك الله واذا اشتغلت بالاعضاء لم تدرك الاله واذا اشتغلت بالمعقول لم تدرك حال الشغل غيره فيشغله شيء فلا بد من شغله ضعف الاله والحاجة الى اصلاحها والثاني ان الاله الجسمانية ربما يحتاج اليها ابتداء لئيم له الفعل نفسه بعد كما يحتاج من تعيد لذة مثلا الى دابة فاذا وصل استغنى عنها فاذا فعل واحد غير الاله يدل على ان له فعلا في نفسه ويتعطل الفعل تعطل الاله بحتمه لهن السببين فلا حاجة فيه الشك منه وهو ان كان العلم المحم في الكمال لا يجوز ان يكون جسم منقسم وما لا ينقسم لا يكون منقسم والعلم لا ينقسم فاذن لا يكون له وهذه مقدمات لا يمكن النزاع فيها اذ الجرو الذي لا يتجزأ قد بطل فلا يكون العلم فيه واذا كان في جسم منقسم انبسط العلم فيه كالحراة واللون فاذا قسم الجسم انقسم به والعلم الواحد بالمعلوم الواحد لا ينقسم اذ ليس له بعض البتة فاستحال ان يكون الجسم في غير واحد وانما قلتم ان العلم الواحد لا ينقسم قيل العلم المعقول الجبره ينقسم الى ما يمكن ان يتوهم منه كثر وقبول قسمته كالعلم بمجره التوجه وكما تعلم بالوحدة فانه لا بعض للمعلوم فلا بعض للعلم الذي هو مشارعها

المقدار مخالفة الواحد للعشر فلا خلوا اما ان يكون ذلك الاخر علما او
لا يكون علما فان لم يكن علما فهو ذلك الى ان يحصل من اجزائها علم
علم وهو كما انفال حصل من جرون مما شكلان سواء هو محال ولذا كان علما
معلومه ان كان هو معلوم الحدس او الجروا والكل ولذا كان معلوما اخر استحال
ان يكون الكل علما بالمعلوم غير العلم بالاجزاء فلا يحصل من العلم بالشكل والعلم
بالسواد والعلم بالقدره ولذا كان علما جزو معلوم الكل فقد وضنا في معلوم
واحد لاجزائه فدل لنا انقسامه محال انقسامه وهو بهان العقول
المجرع يحصل في نفس الانسان كما سبق ويكون مجردا عن الوضع والقدر
فتجره لا خلوا اما ان يكون باعتبار محله او باعتبار ماهية محله وباطل
ان يكون باعتبار ماهية محله فان الانسان انما يتلقى حد الانسان ويقتضيه
وما حله في عقله من انسان تحصى له قدر مخصوص لكن العقل محله في القدر
والوضع فنعلم انه منزوع عن الوضع والافكار ما حله في ذلك وضعه وقدره فكون
له نسبة قدر ووضع الاحالة العاشرة هو ما تقدر اليه العقل من قبل
او دماغ فالعقل قادر على ادراكه فاذا ادركه فادراكه لا يكون الا حصول
صورته فيه اذ هذا معنى كل ادراك فالصورة الحاصلة لا خلوا اما ان
تكون غير صورة الالهة واما ان تكون غير ما بالعدد لكن تماثلها وباطل ان
ان يكون غير صورة الالهة فانها حاضرة ابداهه فينبغي ان يكون مدركا
وليس كذلك فانها تارة يعقل وتارة تعرض عن ادراكها والاعراض عن
الحاضر محال ولذا كان غير تلك الصورة بالعدد فاما ان يحل في نفس القوة
من غير مشاكلة الجسم فدل على انها قائمة بنفسها وليست في الجسم واما
ان تكون مشاركة للجسم حتى تكون هذه الصورة المتغيرة في نفس القوة
في الجسم الذي هو الاله فيبوء الى اجتماع صورته من تماثل في جسم واحد
وهو محال كما اجتماع سوادين في محل فان بينا ان الاسم لا يكون الا بوج

مفارقة وما هنا لا مفارقة في كل عارض ذكره الا في الصور من قولنا لا
اذ ذلك صير ذلك مطابقة لها وظهور ان ذلك محال الدليل الخامس عشر
هو اننا قد بينا ان كل قوة جسمانية فلا تكون قوة متشابهة والقوة على الا
تساوى لا يكون في الجسم والقوة العقلية قوة عاصوره عقلية وحسية
وحساسة وعندها لا ما لا نهاية لها اذ ما يمكن العقل درك من الحسائ
والمعقولات ليست محصورة فيتمثل ان يكون جسمانية فاما ركان
انه لا ينبغي بفناء الجسد تقدم علمه انه حادث مع الجسد لانه لو كان
موجودا قبل الجسد لكانت النفس اما واحدة واما كثر وباطل ان
يكون كثر فان الكثر لا يكون الا باختلاف وتباين العوارض واذ
لم يكن مواد عن عوارضها نفع الاختلاف فلا تصور الاختلاف وان
كانت واحدة فهو محال لانها لا بد ان كثر والواحد لا يصير كثر او الكثر
لا يصير واحدا الا اذا كان له جم ومقدر فيصير في ويفعل اخر وبطل
انها كثر في البدن ان معلوم زيد لا يكون معلوم عمرو ولو كان نفسا
واحدا لكان الشيء معلوما لنفسه ومحموا للذكر النفس بعينه لكننا نقول مع
انها حوت مع الاجساد فليست حادثه بالاجساد واذ قد سبق لنا
الجسم لا يكون سببا لاختراع شيء لا سيما ما ليس بجسم بل سببا واهب
الصور وهو هو عقل اذن وسبق المعلول سبق العلم وذلك الجوهر باق
فارسل كما افترق ال بدن حروفها فكذا كذلك في ما فيطر البدن انما
افترق اليه شرطا للحدوث لعلته وكأنه شئكة تقتصر من العللة هذا
المعلول فعد الوفوع في الوجود واسطة الشئكة لا يحتاج الى الشئكة
ووجه كونه شرطا ان العللة لو صدرت منها نفس لكان ما او اجدا او
اشرا وعده غير متشابهة في كل لحظة وذلك في اذ ليس عده او من عده
فلا مرجع للاعداد ولو اخترعنا واحد فلا يخصم للواحد فان الثاني منه

سأو
٢٢

كأمكن الأول فلما لم يترج إمكان الوجود على إمكان العدم بقي العدم مستمرا
 إلى أن استعدت النطفة لأن تكون ألة للنفس تستعد بها فصار وجودها أو أن
 من عدمها واختص عدها بعد النطفة المستعدة في الارحام وهذا شرط الابتداء
 لترج الوجود على العدم بعد الوجود كونها أو بعدة لا بالترج وإنما
 بطلان النتائج أن النفس إذا تركت تدبير البدن فساد المزاج وخروجها عن
 قبول التدبير فلا تكلوا اما لن تشعل تدبير بحر وخشب وما لا يستعد لقبول التدبير
 فيصير نفسا له وهو محال أو مستقل تدبير نطفة استعدت لقبول التدبير
 اما نطفة انسان أو نطفة حيوان وهو الذي طينه قوم وذلك محال لأن كل
 نطفة استعدت لقبول النفس استيقنت حدوث نفس من الجوهر العقل الذي
 هو مبدأ النفس مستحقا بالطبع لا بالحواف ولا اختيار فيجعلها الجمع هسان
 لبدن واحد وهو محال فإن استعداد النطفة لقبول نور النفس من ألباب النفوس
 نازل منزلة استعداد الجسم لقبول نور الشمس إذا رجع الحجاب عن وجهه فإن كان
 عند ارتفاع الحجاب سراج حاضر اشراق نور السراج والشمس جميعا ولا يمنع
 نور الشمس نور السراج فلذلك لا يمنع تأثير النطفة لقبول النفس من مبدأها
 لوجود نفس في العالم غير مشغول بالبدن فيجوز أن الاجتماع فيفسد بدن
 واحد وما من شخص إلا وهو يشعر بنفسه واحدة فالنتيجة محال

القول فيما يقبض على النفس من العقل الفعال ولا شك
 أن النظر في العقل الفعال يلحق بالالهيات وقد سبق اثباته ووصفه وليس
 النظر فيه من حيث ذاته الآن بل من حيث تأثيره في النفوس وليس النظر
 في تأثيره دائما فهو النفوس من حيث تأثيرها به فلذلك في هذا الركن دالة
 النفس على العقل الفعال ثم كيفه فضاء العلوم عليها ثم وجه سلطان النفس
 بعد الموت ثم وجه شقاؤه النفس المحيطة عنه فلا خلاف المذمومة ثم سبب
 الرويا الصادقة ثم الرويا الكاذبة ثم سبب ادراك علم الغيب من انشائه

النفوس
 النفس
 النفس
 النفس

ليس ذاتا فيكون محمداً ويكون كلياً ايضاً اذا بطل العقل جرحه ومنه عدم المحسنة
 التي هي عريضة خارجة عن الذات فيقبل كمن يكون نسبتته الى جميع الجواهر
 نسبة واحدة الثالثة السعانة ومن لئلا النفس اذا استعدت بالاستعداد
 لقبول قبض العقل الفعال وانما الاتصال به على الدوام انقطع خاصه عن
 النظر الى البدن ومقتضى الحواس لكن لا يزال البدن يحاذيه ويشغله ويمنعه
 عن تمام الاتصال فاذا انحط عنه شغل البدن بالموت ارتفع الحجاب وزال
 المانع ودوام الاتصال لان النفس باقية والعقل الفعال باق ابدًا والفيض
 من جهته مبدول فانه لذاته والنفس مستعدة للقبول بحرفها اذا لم يكن
 مانع وقد زال المانع ودوام الاتصال لان البدن وان كان محتاج اليه وكذلك
 الحواس في الابتداء يحصل بواسطة الخيالات التي يلفظ النفس من الخيالات
 المجموع الكلية ونقصها واسطفاها اذا النفس ليس عليها في الابتداء كسب
 المعقولات الا بواسطة الحواس فالحواس نافعة في الابتداء كالشبكة
 والمرور الموصول الى المقصد بعد الوصول الى المقصد غير عار كما دأب
 بحيث يكون الفاعل في خلاصه لكونه مانعاً من التمتع بالمقصود بعد الوصول
 وشاغلاً لهم وكذلك هذا وانما كانت هذه سعانة لانها لزم عظيمة لا يدرك
 تحت الوصف وانما كانت لئلا لما ذكرنا من قبل وهولن معنى اللذة اذ راك كل
 نوع لما هو مقتضى طبيعتها بغیر افقة وخاصه طبع النفس المعارف والعلم يحتاج
 الى شيء عما هو عليها فان هذه العقليات ليس للحس اصلاً وقد ظهر انه لا تناسب
 لانه القوة العقلية الالهية القوة الجسدية وظهر ان سبب خلوعه اذ راك
 لانه العلوم كونها تجزى في شغل البدن قد سبق ذكر هذا في ذكر اصنافها فاذا
 كانت المعارف التي هي مقتضى طبع القوة العقلية وخاصيتها المعرفة
 بالله وملائكته وكتبه ورسله وكيفية صدور الوجود منه الى غير ذلك من
 المعارف جامع حتى اشتغل النفس بها في البدن عن ان يصير مستغرقاً بالبدن

وعوارضه وتستوعب الغمير دام اتصاله وكما حاله بعد فراق البدن
 وتلذذه لئلا لا يدرك الوصف كنهها وانما ليس مشتداً الرغبة والشوق
 في هذا العالم الا لان عدم الذوق ولو وصف اللذة للعنصر في الجماع لما
 كان مرغبت فيه بل كان مستقذراً صورة الجماع وهذه اللذة العقلية لنفس
 كملت في هذا العالم فان كانت منزهة عن الرذائل ولكن منفصلة عن العلوم
 فيكون مصروف العمر الى المتجليات فلا بعد ان تملأ الصورة الملائكة كما في
 النور فتمثل له ما وُصف في الجنة من الحسوسات ويكون بعض الاجرام
 السماوية موضوعاً لتخلله اذ بان انه لا يمكن التخلل الاجسام السابعة
 الشفاهة ومن لئلا يكون محبوبة عن هذه السطوة التي هي مقتضى طبعها فاذا
 جيل بينها وبين ما تشتهي فقد سقطت وانما صرحوا بان طبع الشهوات
 ونقص الغمير عن مقتضى الطبع البدني حتى كثر في نفسه هيئات انقيادية
 تزوجت الى مقتضى الطبع ويقيم هذا العالم الحسني الفاني فترتج بالاعانة
 الهيئة في نفسه وتناك شوقه اليه فقوت بالموت التي درك الشوق و
 بقي الشوق والزوج وهو الاله العظيم الذي لا جد له وذكر منه من الاتصال
 بالعقل الفعال لان النفس في هذا العالم ليس تمتع دوام اتصاله لكونه متطبعاً
 اذ ليس هو البدن كما سبق لكن اشتغاله بعوارضه وشهواته وزوجته
 اليه وعشقه الطبيعي الذي فيه يحول عنه وبين النفس ومقتضى طبعه
 لكن لا يحس في هذا العالم باله لان البدن يشغلها كالمشغول بالفعال او الخوف
 فانه قد لا يشعر باله وقد ذكرنا اسباب ذلك فاذا مات ارتفع الشغل
 وبقي الشوق وفانت الاله وصار الشوق له متمه صار فال ما فاته
 وما انفصاله عن الاتصال بمقتضى طبعه وهو البلاء العظيم المتحد وهذه النفس
 ناقصة بفقد ما العلم متلطفة باتباع الشهوات وانما الذي استكمل
 القوة العقلية تحصل المعارف ولكن اتبع الشهوات فانه سقى هيئات

الشيء الذي لا يمكن

الشهوان والزوج اليها في نفسه فجا ذبه الى اسفل وما حصل في جوفه كذبه
 الى الملاء الاعلى فيحصل من تضاد المتمازين الم العظيم هائل لكنه يقطع ولا يتخلد
 لان الجوف قد كمل وهذه الهيات عارضة وقد انقضت بالموت الاسباب التي
 تولدها وتحدد بها فتجني بعد زمان ولا تعود ابدا ويكون قرب الزوال
 ويعود بحسب قوة تلك الصفة وضعفها وعن هذا عني الشارع بان المؤمن
 الفاسق لا يتخلد في العذاب واما من اكتسب شرف الاستتمال بالعلم
 بممارسة مبادئه ثم تركه ضاعف عقابه لانه صاف الى الاله الخسر
 عا ما فاتته مع كونه مشتاقا اليه فان ما لا يعرف قدره لا يشاق اليه
 ولا يشعر بفوائده ولا يتحسر عليه وهو كما لو قتل ملكا واحدا الملك من
 اولاده وله ولدان اجدد ما يصح لا يعرف ما الملك والاخر قد عرف
 الملك وممارسة ولم يحصل استتماله واستدامته عظمت حيرانته
 وتفاقت شقوته واما الصبي فكون في عقله عن الخسر وعن هذا
 عبر النبي عليه السلام بقوله اشدد الناس عذابا يوم القامة عالم لا
 ينفع بعلمه وقال عليه السلام من اراد ان يعلم ولم يزد هدي لم يزد
 من الله الا بعدا **الحكمة** من سب الرويا الصادقة
 اعلم اولان معنى اليوم انجاس الروح من الظاهر الى الباطن والروح
 عبارة عن جسم لطيف مركب عن ثمانية اخطا بعضها القلب وهو مركب
 الفؤاد العنسيانيه والجويانيه وبها جعل القوي الحاسة والحركة
 ان الالهات ولذلك هما وقعت سنة في جاريهما من الاعصاب المودنة
 للجسم بطل الحس وجعل الصرع والسكنه ولذلك اذا شد عضد
 الانسان شدا يجلما اجس نذر في راس اليد وبطل في الحال جسمه
 الى ان يكل ويعود بعد زمان وهذا الروح بواسطه الخوف والاضواء
 ينقش الى خواهر الدن وقد يحبس في الباطن باسباب مثل طلاء الاستراحة

عن كثرة الحركة ومثل الاشتغال شائرا في الباطن لنظم العذا ولذلك يغلب النوم
 عند امتلاء المعدة ومثل ان يكون الروح قليلا ناقصا فلا يفي بالظاهر والباطن
 جميعا ونقصانه وزيادته اسباب طيبة والاعيا معناه نقصان الروح
 بالتخلل بسبب الحركة ومثل الرطوبة والقل الذي يظهر فيه فمنعه من
 سرعة الحركة كما يغلب في الحمار وبعد الخوف منه وتناول الشيء المرطب
 للدماغ فاذا ركدت الحواس سبب من هذه الاسباب بقيت النفس اربعة
 عن شغل الحواس لانها لا اثر مشغولة بالتفكير فها يورث الحواس علمها
 فاذا وجدت فرصة الفراغ وارتفع عنها المانع استعدت للاتصال بالخواهر
 الشريف العقيلة التي فيها نقش الموجودات كلها التي عبر الشارع عنها بالروح
 المحفوظ فان طبع فيها اعني في النفس ما في تلك الحواس من صور الاشياء
 ما يناسب اعراض النفوس ويكون مما يلهو ويكون انطباع تلك الصور في
 النفس منها عند الاتصال كالنطباع صورة حرة في امرأة اخرى تقابلها
 عند ارتفاع الحجاب بينهما فكذلك يكون في اجدي المراتب يظهر في الاخرين
 بقدرها فان كانت تلك الصورة حرة وقعت من النفس في الصورة
 فحفظتها كالحافظة في وجهها ولم تنصرف القوه المتجلمة الحافظة للاشياء
 بتتمثلها فصدق هذه الرويا ولا يحتاج الى تغيير فكون ما رآه بعينه
 وان كانت المتجلمة غالبية او اذ رآه النفس للصورة ضعيفا سارعت
 المتجلمة بطبعها الى تبديل ما رآته النفس مثال كشدل النسي سحر العود
 حجر وسدله بما يشبهه ويناسبه مناسبة ما او بما يشبهه كماله
 من رآه ان ولده ابن فيولد له بنت ولكن بالعكس وهذه الرويا
 تحتاج الى تفكير ومعنى التفكير ان تفكر في هذا الذي بقي في حفظه
 من الصورة ما الذي يمكن ان يكون النفس قد رآه حتى انتقل من الخيال
 اليه ويكون هذا من تفكير في شئ فينقل ضالاه الى غيره حتى ينشئ ما كان

سبب الغيب

يتفكر فيه او لا يكون طريقه في الذكر التخلل وهو ان يقول هذا الخيال الخاص
 بماذا تذكرته فيذكر السبب المذهب له ثم يتأمل في ذلك حتى تذكر سببه فلا ين
 وربما يعبر في حمله على الاول الذي اجتره الى هذا الاخر ولما لم يكن انتقالا
 مضبوطة بنوع مخصوص اشعبت وجوه التعبير وصار يختلف بالاشخاص
 والاحوال والصناعات وفصول السنة وصحة النائم ومرضه وصار لانتال
 الاضرب من الجسد وبغلب فيه وغلب فيه الانقباض السبب
 اضغاث الاحلام وهو المنامات التي لا اصل لها وسببها حركة القوة
 المتخللة واضطرابها فانها في اكثر الاحوال لا تفرغ عن الخيال كانه لا انتقال
 ولا بعد ايضا في حال النوبة في اكثر الاحوال فمما كانت النفس ضعيفة بفت
 مشغولة بما كانتا تسبق في البقطة مشغولة بالجواس ولا تستعيد
 للاتصال بالجواهر الروحانية والمتخللة واضطرابها اذا كانت قد فوجت
 سبب من الاسباب لانزال الخيال وكثيرا ما صور الا وجود لها وسبق في كاضط
 ال ان يستقط فينذكر ما رآه في المنام ويكون من محال كانه من احوال الدين
 ومزاجه فانه ان غلب على مزاجه الصفرا جاكها بالاشياء الصفراء وان
 كان فيه الجوارح جاكها بالنار والجوارح الجوارح ولز غلبت البرود جاكها
 بالبرود والاشياء ولز غلبت السود جاكها بالاشياء السود والامور
 الهائلة وان كانت النفس مشغولة بفكر فيتشب بالحوال بقصص الفكر
 والانتال الخيال يزداد فيها سعلق بالهموم وانما جعلت صورة النار مثلا
 في المتخللة عند غلبة الحرارة التي في موضع يتعدن الى غيرها المحاور
 لها والمناسب كما يتعدن نور الشمس الى الاجسام بمعنى ان يكون سببا
 لجودته اذ خلقت الاشياء موحدة وجودا فافاضا بامثاله على غيره
 والقوة المتخللة من طبيعة الجبر كارتنا اثرها في بلقيط مطعها
 وهل ليست بحجر حتى تغل نفس كاره فنقل من كاره ما في طبعها

القبول وهو صورة الحار فهذا هو السبب فيه السبب بع سبب
 معرفه الغيب في البقطة هو ان سبب الحاجة الى النور لا درار علم
 الغيب بالرويا ما اورد من ضعف النفس وكون الجواس شاعلة لها حتى
 اذا ركزت الجواس اتصلت النفس بالجواهر العظيمة واستعدت بالقبول
 منها ويمكن ان يكون ذلك للبعض في البقطة من وجهين احدهما ان يقوى
 النفس قوة لاشتغالها الجواس ولا يستول عليها بحيث تستغرقها وتغلبها
 بل تشع للنظر الى جانب العلو وجانب السفار جميعا كما يقول بعض النفوس
 جميعا في حاله واحده بين ان كتب وتكلم وجميع فتشغل هذا النفس بحوز
 ان تفرغ عنها في بعض الاحوال شغل الجواس فتطلع العالم الغيب فيظهر
 لها منه بعض الامور فكون مثل الرق الخاطف وهذا نوع من النبوه
 ثم لنضعفت المتخللة نفس في الحفظ ما انكشف من الغيب عينه وكان وجبا
 صريحا وان قوت المتخللة اشتغل بطسعة الحيات فكون هذا الهي
 مختل الى الثاني ولما تفكر الرويا الى التعبير السبب الثاني ان يغلب
 على المزاج اليوسفة والجوارح حتى يحرقه السودا عن موارد الجواس
 فكون مع فتح العين كالمهوى الغافل الغائب عما يرى وجميع وذلك
 الضعف خروج الروح الى الظاهر فهذا ايضا لا يستعمل ان ينكشف لنفسه
 من كواهر الروحانية شي من الغيب فتحدث به وجرى على لسانه وكأنه
 ايضا غافل عما يحدث به وهذا يوجد في بعض المجانين والمصروعين
 وبعض الكهنة كانت من العرب تخدعون بما يكون موافقا لما سيكون
 وهذا نوع نقضان والسبب الاول نوع كمال الشك من سبب
 سبب روية الانسان في البقطة صور الا وجودها وهو ان النفس
 قد تدرك الغيب ادراكا قويا بمعنى غير ما ادر له في الحفظ وقد يقبل
 قبولاً ضعيفا فتستول عليه المتخللة فتجابه صور محسوسة فاذا

قوت تلك الصورة المتصورة استتبع الجسم المشترك وانطعت الصور
 في الجسم المشترك سواه من المصوره والمخلة والاصار هو وقوع
 صورة في الجسم المشترك فان الصورة الموحدة من خارج ليست مجسوسه
 بل هي سبب ظهور صورة تماثلها في الجسم المشترك والجسوس الحقيقه
 والخارج يسمى مجسوسا بمعنى اخر ولا فرق من ان يقع الصورة في المشترك
 من خارج او من داخل فانه كيف ما كان يكون مجسوسا ويكون حصوله
 اصارا فاما وقع ذلك في المشترك صار صاحبه مبصرا ولان كان الاضغان
 معضنة او كان ظلمة اضاءا والذي تخيله الانسان في البقعة انما لم يتطبع
 في الجسم المشترك حتى يصير مبصرا لان الجسم المشترك مشغول بما هو في اليه
 الجولس من الظواهر وهو اغلب ولان العقل يترك على المخلة اجسامها وكذا
 فلا يقوى على تصور هاء القطع فاما ضعف العقل عن الره والتكريب
 بسبب مرض من الامراض لم بعد ان يتطبع في الجسم المشترك فيكون المرض
 صورا لا وحدها بل اذا غلب الخوف واشتد توهم الخوف وتخلله
 وضعفت النفس العقل المكدر بما مثل للجسم صورة الخوف حتى شاهد
 ما يخافه ولهذا يرى الجبان الخائف صورا هائلة والغول التي تحدث
 بها في الصحارى وما يجمع من كلامه هذا سببه وقد يشتد سهوة
 الضعيف فيشاهد ما يشتهي ويد اليه كانه ياكله ويرى صورا
 لا وجود لها حسب ذلك **التاسع** في اصول المعجزات
 والكرامات وهي ثلثة الاول خاصية في النفس وجوهرها
 لتوثر في هيولى العالم بازاء صورته واحدا صورة وبان توثر في
 استخالة الهواء الاليم ويحدث مطر مثل الطوفان او تقدر حاجة
 الاستسقا او ما يجي مجراه وهذا يمكن فانه قد ثبت في الالهيات
 ان الهيولى مطبوعة للنفس وتاثر بها ولز هذه الصور تتعاقب



عليها

عليها من اتار النفوس العقلية والنفس الانسان من جوهر تلك النفوس
 وشدة الشبه بها الا ان نسبتها اليه نسبة السراج الى الشمس
 وذلك لانهم المتشابهة في كون السراج مؤثرا في الشئ والاضاءة كالنفس
 فذلك نفس الانسان وثر في هيولى العالم لكن الغالب انما يفيض اثره
 في عالمه الخاص وهو بدن ولذلك اذا حصل في النفس صورة مكرهه
 استحالة مزاج البدن وحدثت رطوبة العرق واذا حدثت في النفس
 العقلية جنى مزاج البدن واجتر الوجوه واذا وقعت صورة مشتهية
 في النفس حدثت في اوعيه حراره مخم مهيبة للروح حتى تفل عروق
 آلة الوقاع فتستعد له وهذه الحاره والرطوبة والدروع التي تحدث
 في البدن من هذه التصورات ليست عن حراره وبرود ورطوبة اخرى
 بل عن مجرد التصور فاذا صار في التصور سببا لحدوث هذه التغيرات
 في هيولى البدن وليس ذلك لكون النفس منطبعة فيه اذ ليست في البدن
 مكان ينبغي ان يورثه بدن غيره وفي هيولى العالم مثل هذا التأثير ولكن
 علاقة طبيعيه مع بدنه الخاص به لحدوثه وعشقه له بالطبع وتوهمه
 اليه والتمكن من هذا العشق الطبيعي اذ الولد لما وقع في ما اوتى من الام
 قد تلقى نفسها في الحال وراه فاذا لم سعد عشق نفسها لبدن اخر هو وقع
 بدنها من ان بعد عشقها لبدنها بالطبع وان لم تكن جالدة في بدن نفسها
 ولا في بدن الولد وهذه العلاقة العشقية هي التي تقترنا اثرها عليه
 وقد تعلل اثر بعض النفوس الى بدن اخر حتى يفسد الره بالتوهم
 ويقتل الانسان ويعبر عن ذلك بانه اصابه العين ولذلك قال صلى الله عليه
 العين تذل الرطل الغر والجل الغر وقال العين حق معناه انه
 يستحسن الرطل شيا وتنغي منه ويكون النفس ضيفا جسودا فتوهم
 سقوط الجمل فيبطل جسم الجمل عند توهمه وسقط في الجار واذا كان

هذا ممكن بعد ان نفهم نفس على الدور قوة اكثر من هذا فيكون
 العالم باحداث جواره وبرودة وحركة وجميع تغاير العالم الفاعل يبعث
 عن الجواهر والبرودة والحركة كما سبق في حوادث اخرى وعبره فمثل هذا عبر
 عنه بالكرامة والمعجز. الحصة الثانية القوة النظرية ومن
 ان تصفو النفس صفا تكون به شدة الاستعداد للاتصال بالاعمال العقل
 حتى يفيض عليه العلوم فان النفس منقسمة الى ما يحتاج الى التعليم والما
 مستغنى عنه والمحتاج الى التعليم قد لا يؤثر فيه تعليم وان طال تبعه وقد
 تعلم عما قرب وكثير من شخص مستنطق الشيء من نفسه من غير معلم بل العلوم
 كلها اذا تأملتها فهي مستنبطة للنفس فان المتعلم لم يعلم من معلم
 الا خبر نهاية بل يلقى الى من عرف من نفسه وما من ناظر الا وهو
 يذكر استنباطات كثيرة ويعلمها من نفسه من غير معلم وذلك ان خط
 بيانه النتيجة فينبه الى الحد الاوسط فيخرج النتيجة من نظر السقوط
 الحجر الى اسفل فخط له انه لا اختلاف الجهتين لما كان يزل من اعل الى
 اسفل ثم خط له ان اختلاف الجهتين لا يكون الا بالبعد من جسم والقرب
 منه وذلك لا تصور الا بحيط وحركة فيكشف له به ان السماء مبطنة
 ولا بد له من وجود او بظرة حدوث الحركة فيخط له ان كل حادث فلا
 بد له من سبب حادث ويشلسل الى غير نهاية فيعرف ان ذلك لا يكون
 الا حركة دورية ثم خط له ان الحركة الدورية لا يكون بالطلع فانها
 رجوع الى ما فارقه من الموضع فيحتاج الى النفس والنفس يحتاج الى العقل
 كما سبق فهذا واما حاله غير محال لن خط واذ اخط فليس محال ان
 يتبادر الى اخر المعقولات اما في زمان طويل او قصير ومن انكشف له
 هذه المعقولات كلها في زمان قصير من غير تعلم فيقال له اني اوول
 ولن ذلك معجزة او كرامة وهو ممكن وليس محال واذا جاز لن ثمن الغشور

هذا العالم الملائم القاسد عسى تفضل بالجواب عن هذه الاسئلة
وكشف ما وقع في النفس من اشكال طواهرها ومخالفاتها لما اجتمع عليه من
حدوثها عن عدم وانها لا تؤثر ولا يطرأ ذلك مع دلالة العقول متطولا
فاجاب رضي الله عنه بان قال اما الجولد عن قوله تعالى
الله الذي خلق سبع سموات الاله فقد توفاه الراشون من العلماء اذ تكلم
عنه افهام اكثر المترجمين بالعلم فضلا عن العايم وقد قال ابن عباس لو
فسرناها لرجمتموني وخرج عنه ابن ابي حنيفة لو اعلمتم بتفسيرها
لكفرتم وروى عنه ايضا قلتم اني كافر ولكن كما ينبغي ان يفسر بعزيم العلم
عن غير اهل له لذلك ينبغي ان يبدل لاهله فاعلموا لان عدد الافلاك
المجتمعة بجميع حركات الكواكب ثمانية منها سبعة للكواكب السبعة
الجارية والشمس سياتي ذكره في شرح الكسبي ونصير امره وليس
في ذكر سبعة ما ينبغي ان يكون تسعة او عشرة ويكون الغرض من ذكر
هذه السبعة تشابهها لانه ليس في كل فلك منها الاكوكب واحد وهيئة
هذه الافلاك هيئة الاكوكب بعضها في جوف بعض فاصغرهن هي اقرب الى
الارض وهي كرة القمر والثانية لعطارد والثالثة للزهرة والرابعة
للمشمس والخامسة للمريخ والسادسة للمشتري والسابعة
لنجلد واما هذه الاكوكب خارجة من مركز الارض في جهات مختلفة خلافا
مركز فلك الكواكب الثابتة على ما بان بيانه بعد ذكره والدليل على
تكون الفلك انه لو كان سطحيا ما يزع بعض الناس لما كان يجب ان
يكون بعد نواحي السماء عاقد ووجد بل كان يجب ان يكون اقرب
مواضع السماء ما كان محاذيا لرؤسنا وما جاوز ذلك الى نواحي
الافاق فكثير البعد واجمع الحكما ان جميع الكواكب العلوية والسبعة التي
ذكرنا سير سيرا واحدا في الحقيقة لانها من جنس واحد وطبيعة واحدة

فلا حرج ان يكون بعضها اسرع من بعض ولا ابطا من بعض ولا يقطع منها كوكب
شي من الفكر الا قطع كل كوكب منها مقدار مسافة ما قطع ذلك الكوكب
من الفكر وانما صارت الشمس بدور فلكها سنة وثلاث الف دورة لاسمها
الكواكب العلوية دورة واحدة وذلك لصغر مدار الشمس عن مدار
الكواكب العلوية وصار القمر بدور فلكه ثلاث مائة وخمسة وستين دورة
قبل ان يستمر زحل دورة واحدة لصغر مدار القمر عن مدار زحل فاعلم ان
هذه السبعة زحل ومسيره في كل برج اثنا عشر شهرا ثم يلبس للمشتري
ومسيره في كل برج سنة ثم يلبس للمريخ ومسيره في كل برج خمسة واربع
يوما ثم يلبس للشمس ومسيرها في كل برج شهر ثم يلبس للزهرة ومسيرها
في كل برج سبعة وعشرون يوما ثم يلبس لعطارد ومسيره في كل برج
تسعة ايام ثم يلبس للقمر ومسيره في كل برج ليلتان وثلاث ليال والجزء
سيرة في كل برج ثمانية عشر شهرا فان قيل هل بين كل سمانين خلا
فالجواب ان الخلا متمنع وحوله وباطل كونه لان الخلا انما وقع
من الهواء لان الجس لا يدركه فيطن الانسان ان الكوز الذي لا ماقه
فارج خاير وما توهمه ارباب الخلا هو شيء مثل الهواء لان له مقدارا
مخصوصا وهو قائم بنفسه ومنقسم ولا ينفخ بخن بالجسم الا ما وجدت
فيه هذه الصفات وهذا الاعتبار كان الهواء اجساما والخلا ليس عدما
مخضا فانه يوصف بانه صغير وكبير ومسدد ومربع ومستدير
وانه ينشق لذر اعين من الخلا اكثر ولو كان اقل فلا يطابقه والنفس
المخض لا يوصف بمثل هذه الاوصاف وعاد ذلك ادلة غير هذا هذا
دليل على انية الخلا وما يدل على انه اخلا بين الافلاك
خاصه فان ابعد بعد الزهره هو اقرب بعد الشمس فلكه القمر
اقرب بعد من الارض يكون ثلاثا وثلاثين مرة مثل نصف قطر الارض منذ

ونصف عشرة وهو مائة الف وسبعة الف ميل وستة وعشرون ميلا وابتعد
بعد القمر الذي هو اقرب بعد عطارد اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض
وسدس سدسه وهو مائة الف وثمانية الاف ميل وخمسمائة واثمان
واربعون ميلا وكذلك بعد عطارد هو اقرب بعد الزهرة وهو مائة
وسبعة وستون مرة مثل نصف قطر الارض وهو خمسمائة الف ميل واثمان
واربعون الف ميل وسبع مائة وخمسون ميلا وابتعد بعد الزهرة هو اقرب
بعد الشمس وهو الف ومائة وعشرون مرة مثل نصف قطر الارض وهو
مائة الف الف وستمائة الف واربعون الف ميل وابتعد بعد الشمس
التي هو اقرب بعد المريخ الف ومائتان وعشرون مرة نصف قطر الارض
وهو ثلث الف الف وسبع مائة الف وخمسة وستون الف ميل وكذلك
سايرها فان قيل ان لم يكن بينها خلا فلعلم منها هو ان الجوانب
ان ذكرنا طر من وجهين احدهما انه اذا كان ابعد بعدا منها هو اقرب
بعد الاخر لم يكن يكون بينهما غيرهما والثاني انه لو كان بينها هو المكان
فيها كون وفيها حركة مستقيمة ولما زلزل خلق صورته التي هي الهوا
ال صورة الماسه والنازعة فان قيل وما المانع لذلك قال
ان حركة السموات باسرها لما كانت مستديرة وذلك مشاهد استقر اليه
والانفصال عليها لان ذلك لو كان لم يخل ما لن يكون زوال عرض منه وهو
الاضال اوزوال صورته وطبيعة وعدم من اصله صورته ومادته
وحيا عليه الانكسار فان معناه ذهاب الاجزاء او عرضها جهات
مستقيمة وباطل ان عرض مطلق صورته عن مادته التي مادته لا كوا
اما ان تغرب جالبه عن الصورة وهو حي او ليس صورة اخرى فيكون ذلك كونا
وقد اذن من صورته قبول الحركه المستقيمة كهبول الهوا فانما اذا خلج
صورة الهوا وليس صورة الماسه لم يتصور الا ان يتحرك ال جيز الهوا

حركة مستقيمة واما عدمه من اصله ان علم مادته فهو حي لان كل ما
ليس له مائة مشتركة فيستحيل عدمه بعد الوحد كما يستحيل وحواله بعد
العدم وكل حادث فله مائة اذا كان حروثه قبل حدوثه وصف ثابت
فلا يتبدل من محل فكذا لا يعدم الشيء الا عن مائة حتى سق الحان وحواله بعد
عدمه فمادته والابتعاد انما استحال بعده وحواله وحال ان نقل
الموجود الى الا اذا بقي ممكنا استدعى المكان الذي هو وصف اضافي حروها
يقوم به واذا ثبت استحالة التغير عليه لم يتغير حركته لشبهه ولا الغضب
فلا يشق الا عرض عقل سنذكره بعد فان قيل من اين قلتم انها اعداد
مع قولكم انها تسير سيرا واحدا وانما لا يحان بطي بعضها وسريع بعضها
ولن حركتها كلها واحدة ولن اختلاف في سيرها انما هو لسعة مدار بعضها
وضيق مدار البعض فالحجج ابي انها لو كانت كلها من نوع واحد
مع ان المشاهدة قد دللت على كثرتها فلا بد ان يكون انواعها مختلفة ولا
تكون من نوع واحد وعلا ذلك كاستدلالنا ان اجزائها لو كانت
من نوع واحد لكانت نسبة بعض اجزائها الى بعض الاجزاء كنسبة بعض
الجزء الى اجزائها ولو كان كذلك لكانت الحركات متواصلة لا متفصلا
والانفصال لا سبب له الا بتباين الطبع وهذا كما ان الماء لا يختلط بالزيت اذا
صب عليه بل يارب مياينا والماء يختلط بالماء ويتصلبه والذهب بالذهب
فكما تعلم بانخال اجزاء الماء نسبة بعضها الى بعض نسبة اجزائها الى اجزائها
الذهب بالانفصال فكذا كنهنا اذا لامع بالانفصال مع تشابه الحركات في
ان بعضها اسفل وبعضها اعلى وبعضها حارة وبعضها باردة وذلك يدل
على تفاوت الطباع واختلاف الانواع لان الاسفل لو كان من نوع الاعلى
لما زله ان يتحرك الى مكان الاعلى كما كوز اجزاء الماء والهوا ان يتحرك
الى اسفل واعلى من جزاء الماء والهوا ولو كان كذلك لكان قابلا للحركة المستقيمة

فان قلتم انكم جعلتم الافلاك مستديرة وقد نزع قوتها ووجد الزائد وقالوا
لا تصور شكل شعاع وسطه نقطة جميع الخطوط الخارجة منها الى المحيط
متساوية فاجابوا ان الجسم مدور الوجود بالحق وهو اما مغزول
امام مركب والمركب لا يكون الا من مغزول فلا بد من انشأت المغزول والمغزول هو
الذي ليس فيه طبابع مختلفة بل طبع واحد متشابه لطبع الهواء والماء فهذا
اذا كان فيه مقدار نفسه اما ان يكون له من ذاته شكل او لا يكون وما طالع
ان لا يكون له شكل اذ يكون اذ ذاك غير متناه وقد فرضنا قدر امتناهما
منه واذا حدث له شكل فهو اما كره او مربع او غيره وهو محال ان يكون
غير كره لان الطبع المتشابه في محل متشابه لا يوجد شكلا مختلفا حتى
يكون يقتضي في بعضه خطأ وفي بعضه زاوية ولا متشابه في الاشكال
الا ان كان فواجب ان يكون شكله كره او مربع قطعت الكرة قطعا مستقيما
كان المنقطع دائرة بالضرورة وقد ثبت ان مكان الدائرة من هذا الدليل
وقد تقدم البرهان على تدوير السماء واسما قوله تعالى ومن الارض مثليين
فمعناه في العدم لا في الصفة وهمه الارض قبله والفكر غير موصوف
خفة ولا ثقل بل هو امر اخر غير العناصر وقد تقدم البرهان على استقامة
انكساره واخر افعه وذهابها وفساده واستقامة احلاف الصور عليه و
الارض وما عليها الى مقعر فكل القمر كلاف ذلك كله والاشارة بعددها
سبع الى الاقاليم السبعة فالأقليم الاول ينتهي من المشرق من اقصى
الصين وينتهي الى بحر المغرب والثاني ينتهي من المشرق ثم بحر عمان
بلاد الهند بعد مروه على بلاد الصين وينتهي الى بحر المغرب ايضا والثالث
ينتهي من المشرق في بحر على بلاد الصين وينتهي الى بحر المغرب ايضا والرابع
ينتهي من بلاد المشرق في بحر على بلاد التبت وينتهي الى بحر المغرب والخامس
ينتهي من بلاد المشرق من بلاد يا جوج وما جوج ثم بحر على بلاد خراسان ثم

تكون في

وفي كل اقليم من هذه الاقاليم بلاد كثيرة وأمر مختلفوا الاولين يحملوا السيرة والشيء
وفي كل واحد منها من الجيولن والنبات انواع مختلفة وعجائب يفوت الحمر
وكذلك من الحار والبارد والعيون واصناف المعادن فان قيل
فلعلها سبع ارضين وكل ارض منها باينة عن الاخرى او بينها خلا او ملا
فالجواب ان العناصر الاربعة التي هي النار والهوا والماء والارض
في وسط السموات ولا ينبغي ان يكون خارجا منها ولا تصور ان يكون لها
داخلها موضعان طبيعيان بل ينبغي ان يكون مكان كل واحد من العناصر
واحدا ولا يجوز ان يكون خارجا من السموات من حيث انها اجسام مستندة
جسمين مختلفين لبقوا الحركة المستقيمة فلا يتصور الا ان يكون جسمها جميع
بحدود جبهة فان فرض خارج السطح الاصل من العالم وليس تحيط به جسم
فهو محال ولين فرض منها آخر حتى يفرغ عالمان محاورين او متباعدتين
فهو محال اذ يكون منها بعد هو خلا والخلا محال لان الجسم لو كان فيه كان
غير ساكن ولا متحرك لان السكون اما ان يكون بالطبع او بالقدر فان فرض
سكون الجسم في غير من الخلاء بالطبع فهو محال لان حركته امتشابهة لا
اختلاف فيها وان فرض القدر قائما يكون ذلك اذا كان له موضع اخر
يلام على اختلاف ما هو فيه فاذا اتفق الاختلاف اتفق الافتراق في
حق الطبع والقدر بعد الطبع واما الحركة فيه فان كان بالطبع فانه
يطلب موضعا مخالفا لما كان فيه ولا اختلاف فيه وكذلك القدر والله
تكون ذلك لتعدد جبهتين تصور منهما حركة مستقيمة في اتجاهين
اختلاف الجهة والجسم لا يوجب اختلاف الجهة من خارج فيحتاج الى جسم
ثالث يحيط بهما ويحويهما وذلك ايضا محال ولهذا نقول انه يجب ان يكون
مكان الغنم البسيط واحدا لانه لو فرض له مكانان وتوكلنا مثلا
الذي له مكانان بين المتماثلين وتخل المكان لا يكونا اما ان يميل الطبع

الارض

الاصح ما يكون هو المكان الطبيعي له دون الاخر او بقصد بعضه اجساما
بعضه الاخر وهو محال لان الما بسيط متشابه وكل جملة منه فينفع ان
يكون حركته متشابهة اذ لا تخصص بعضها حتى يوجب ان يفارق بعضها
بعضا والمكان الطبيعي للجسم هو المكان الذي لو قدر في مواضع متفرقة
وخلت وطبعها تحرك الكل الى كل الموضع واجتمع فيه فكلما كان الجسم
فيما جزا الكل والافضل الى محال فلهذا جالفا للقلبي حيث ورد ذكر
الارض ومن الارض مثلين ولم يرد ذكر ارضين فيها واشتارنا انها
تشابهت في العدة دون الصفة فتأمل خور البتة كيف اشار الى الحقيقة
بالطف اشار به واوجز عبارة وذلك فضل الله عنه من يشا والى هذا
السراشارت قال بقوله والسماء رفعها ووضع الميزان اي العدل الذي صار
به الارض ثقلا الى بعد البعد فذلك اشد كفاستحقاقه من الصعود
والعلو والسفل ولا خور اذا لعبت ولا خلا عما سبق برهانه ومضني
بيانه واما قوله تعالى تنزل الامر منهن والامر غير الخلق والله الخلق
والامر ومما خلا زمان في الوجود غير ان الامر قبل الخلق بالسبب لا بالزمان
وعالم الخلق نفوس السماوات واجرامها ودعوى قولها فان قيل فمن اين
قلم ذلك والظاهر انها جهات ذات كالارض وسائر العناصر فالجواب
انها متحركة بالارادة اما حركتها متشابهة بالذوق والوسط وتختلف
ان يكون مثل هذه الحركة بطبع محض خال عن الارادة لان الحركة الطبيعية
هرب من موضع لطلب ان يقود بالطبع الى ما فارقه لانه لن كان ملائما
له فلم يفارقه وان كان منافيا فلم يرجع اليه وامن موضع السراشارقة
بالحركة الا ويعود اليه وهو ابل عابد على الدوام فلا يكون ذلك بالطبع
بل بالارادة والصلح الاختار ولا يكون الارادة الا مع تصور وكل ما له تصور
وارادة فاناسميه نفسا اذ ليس للجسم ارادة وتصور بحركه كونه جسما

بل طبيعة خاصة وصورة مخصوصة والعبارة عنها النفس فاذا حركت
السماء بالادارة حركة نفسانية ولا يجوز ان يكون حركتها شيئا عقليا كما
لا يقبل التغير والنفس عبارة عما يقبل التغير والثابت عما جالته واجزاه
لا يجدر عنه الاثبات عما جال واجزاه اما اوضح السماء فانها دائما
التبدل فيستحيل ان يكون موجبا ما هو ثابت غير متغير فان كان المتغير
الارادة فلا بد من تغير الارادة وتجددها فاذا لا بد من كثره ارادة حروية
لان الارادة الكلية لا توجد حركة حروية وكل ما هو متغير يتغير الارادة
والظهور يسمى نفسا لا عقلا والحركة تدل على اثبات جوهر شريف غير متغير
ليس جسم ولا متعلق فيه ومثل هذا يسمى عقلا مجردا وانما تدل عليه
بواسطة علم الشافق فان هذه الحركة دائمة لانها تدل على فلا بد
ولن يكون لها استمرار من جهة الحركة ويستحيل ان يكون الجسم في
عالم لانها تدل على فان كل جسم منقسم وينقسم بقدر انقسامه القوة
فلو توهمنا الانقسام لكان بعض القوى لا تكلوا ان حركتها تدل على
الحركة تدل على غير تقاوت وهو محال وان حركتها تدل على غلبة بعض
الارادة تدل على غلبة ويكون المجموع متساويا فثبت انه لا يتصور ان
تكون قوة على امر غير متناه ويكون تلك القوة جسم فان قيل من
اين قلتم ان حركتها دائمة واعلم ان حركتها في وقت معين فالتحريك
ان وجود الاجسام حركت متغير فكل القمر معلوم بالمتناهي وفيه قابلية
للتركيب فان الطين مثلا يتركب من الماء والتراب وهذا التركيب المتناهي
يدل على وجود الحركة المستقيمة ويدل من حيث حدوثها على ان لها
سببا وليس بها سبب الى غير نهاية فحركة المركبات حادثة قدر اجزائها
دائمة لانها تدل على فان لم يتصور حدوث حادث واذا
الحوادث كائنه فلا بد من حركة دائمة لانها تدل على وسرعتها ان

الحادث بغير سبب محال اذ لو كان معدوما قبله وكان لا يحدث فانما كان
لا يحدث لانفسار السبب الى غير جالته وشرطه ليستعد بها بالاحداث
فاذا لا يحدث السبب حالم يحدث تلك الحالة والسؤال في ذلك الحاله لانه
وانما لم يحدث الا ان ولم يحدث قبلها فمتغير الى سبب ولكن تسلسل
ومتغير الحادث بالضرورة الى اسباب لانها تدل على ولا تكلوا تلك العلل والاسباب
اما ان تكون على التساوق موجهة معا واما على التقايف ووجود علل
بلا نهاية معا محال باطل وسنبينه بعد فلا يبقى الا التلاحق وذكر ان يكون
الحركة دائمة كل جزء منها كانه حادث وجملة ما مطرقة لا حدوث لها
حتى يكون اجزائها سببا لما بعدها وكذا كل جزء ولو فرض انقطاع هذه
الحركة في طرفة الاستحالة بعد حدوث حادث فانما لم يحدث حاله فلم
يحدث بعد ما متغير الحادث وذكر الحادث متغيرا لانه لا يتصور
الحديث ومهما فرضت حركة دائمة انقطع السؤال مشاكه ان يقال لم
قبلت هذه الجبه في الارض النفس الباقى ان لم يكن قبلها تقبله وكان
مدفونا في الارض فيقال لعننى البروق في الشيا وعدم الاعتدال
من قبل فقال ولم يحدث لان الاعتدال فقال لحدث حراره الهواء فقال
ولم يحدث لان حراره الارض لا في الهواء فيقال لارتفاع الشمس في زمان وسط
السماء يدخلها برج الجمل فقال فلم يدخل لان برج الجمل فقال لان طبعه
الحركة وانما انفصل من حر الحوت الان ولم يكن دخول الجمل الاعتدالية
الحوت وبعد الوصول اليه يكون مفارقة الحوت سبب دخول الجمل ويكون
كونه متحركا بالطلع مع الوصول الى الحوت سبب الانفصال منه ويكون سبب
الوصول الى الحوت الانفصال مما قبله وهكذا تتبادر الى غير نهاية فمرح
الحوادث بعد تسلسل اسبابها الارضية بالآخر لا محاله الى حركه السماوية
لا يمكن ان يكون الا كذلك فان قيل هذا يدل على ان العالم لا مفتتح له

وانه ان الوجود فالجواب انه لا تخلوا اما ان يكون وجوده
مستحلا او ممكنا فالامكان مستدعي محلا وما كان كونه ويلزم منه ان
كل حادث فتسبقه مارة فلا يمكن ان يكون المارة حادثه بل قدمة
لان كل حادث فهو قبل الحدوث بالقوة اي هو قبل الحدوث ممكن الحدوث
فاما كان الحدوث سابق الحدوث فلا تخلوا هذا الامكان اما ان يكون شيا
جاصلا او عبارة عن شئ فان كان عبارة عن شئ فليس لهذا الحادث
اذا الامكان فاذا الامكان ان يكون فاذا هو ممكن ان يكون ولو كان ممسحا
لن يكون لم يكن قط وهذا محال فاذا ثبت ان الامكان امر جاصل في العقل
به فلا تخلوا اما ان يكون قائما بنفسه حورا او اما ان يكون وصفا مستقلا
لموضوع وباطل ان يقال ان الامكان حور قائم بنفسه لانه وصف مضاف
الما هو كانه لا يعقل قيامه بنفسه حورا لانه لا يكون موضوع
هو فيه ووجه جاصل الامكان الى وصف المحل بقول الغير كما يقال
هذا الصبي يمكن ان يتعلم فكون العلم ممكنا لهذا الصبي وهذه النطفة يمكن
فيها ان يضر انسانا فيكون امكان وجود الانسان وصفا في النطفة
فان قيل اذا كان قد عاين ابن قلبي انه صنع البار يقال والفعل
انما يصح ما خرج شئ من العدم ان الوجود فالجواب ان تخلو
الفعل بالفاعل لا تخلوا اما ان يكون من جهة وجود الفعل او من جهة
عدمه السابق او من كليهما وباطل ان يكون من جهة عدمه لان العدم
لا تخلو له بالفاعل وباطل ان يكون من كليهما لانه اذا بطل فخلو العدم
بالفاعل فلم يبق الوجود فالتعلق بالفاعل وجود الفعل لا عدمه
فان قيل فخلو العدم به من حيث انه وجود مسبوق بعدم فخلو العدم
بعد عدمه ولا تاثير للفاعل بهذا التقيد كونه وجودا بعد عدمه اذ
هذا الوجود لا يمكن ان يكون لا وجودا بعد عدمه فهو بعد العدم لذاته

ولو اراد الفاعل ان يفعل وجودا لا يكون بعد عدمه لم يكن فكونه بعد العدم
ليس بجعل فاعله وانما تاثير الفاعل وجوده نعم بقدر الفاعل على حال لا يفتقر
ولا يوجد فاما ان وجوده لا بعد العدم فهو محال فاذا افتقر الحادث للفاعل
من جهة وجوده فقط فانه ممكن من جهة الجهة فاما كونه موجودا بعد العدم فهو
واحد لا يمكن فلا حاجة فيه الى الفاعل وكذا الفاعل على حال لا تخلوا ان يكون من
حيث ان لا يغير وجوده او من حيث لم يكن وجوده ثم حصل له والحق انه علة
من حيث ان لا يغير وجوده او من حيث انه لم يكن ثم كان فانه انما لم يكن
الوجود فيه من قبل لانه لم تكن عليه فذلك علم كونه عليه لا حكم كونه
علة وفاعلا كما ان الانسان اذا لم يولد ان يكون شئ الذي لا يكون الا بآثار
ثم اراد فاذا حصل المراد كان من حيث ان لم يكن جاصل والارادة حاصلة
لان من حيث ان المراد جاصل بعد العدم بهذا التقيد فان قيل
لعل السما الاعلى الجسم العرش علة للسما الثانيه وهكذا السما الدنيا
كون كل سما اعلى علة كما دونه وسما الدنيا عليه لعالم الكون والفساد
فالجواب ان السما جسم ولان كان اثرا ولا يجوز ان يكون جسم
سببا وجوده اول وعلة فيه لان الجسم انما يؤثر في الشئ اذا وصل
الى جسامته ومحاورته او موازاته وما تحمله اذا ناسبه مناسبة
كما تؤثر الشمس في اضاءة الجسم اذا جازاه ولم يكن بينها جابل وكما تؤثر
النار في احراق ما يلاقه وبماسه فاذا لا بد وان يكون ثم موجود
بماقيه الجسم الفاعل حتى يؤثر فيه فيحصل اثره شئ اخر واذا لم يكن وجودا
استحال ان يحدث بالجسم اخراج موجود اخر والدليل على ان الجسم
لا يفتقر حيا انه لو فعل فاما ان يفعل بمجرى المارة او بمجرى الصورة
بالصورة مع توسط المارة وباطل ان يفعل بمجرى المارة لان صفته
المارة كونها قابلة للصورة فان كانت فاعله لم تكن فاعله من حيث انها

قابلة بل من وجه آخر فيكون فيها شيان احدهما به القبول باعتبارها هي ماه
 والآخر ما به الفعل وهو الصورة اذ لا تعني بالصورة غير فكون الماه فيها
 صورة ولا يكون حركه واطل ان بفعل كبح الصورة لانها لا توجد نفسها بل
 وجودها في الماه وان كان بتوسط الماه فاما ان يكون الماه واسطة خففت
 حتى يكون الصورة علة الماه والماه علة الشيء فكون الصورة علم العلة هذا
 يرجح ان الماه من حيث هو ماه قد فعلت وذكر اطل واما ان يكون بتوسط
 الماه من حيث انها بتوسطها يصل الى الشيء حتى يلاقيه ومنه هناك فيكون
 يلاقيه وهذا مستدعي لا محالة شيان يكون هاهنا وهناك حتى يوتر الخيم فيه
 فان قيل قيل فمن اين قلتم ان عقولها المحررة ينبغي ان يكون كثيره والكون واحد
 ولا اقل من عدد الاجسام السماوية لانها مختلفة الطبائع وعملته فمما
 وجهها الى العلم والواحد لا يتصور منه الا واحد فلا بد من عدد حتى صدر
 من كل واحد واحد ينبغي ان يختلف بالنوع حتى صدر منها انواع مختلفة
 والكثير بالعدد لا يتصور في نوع واحد الاكثر الماه وما ليس في مانه
 فلاكثر الا بخلاف النوع وهو الاختصاص بفعل سابق به الاخر ولا يكون
 بعارض اذ يستحيل ان يلزم الشيء عارض لا يوجد نوعه واذا لم يكن مانه
 ولم تكن كثيره الا بالنوع وهذه العقول ينبغي ان يكون معشوقا لكل واحد
 في حركتها فانه بان في الرياضيات ان حركتها مختلفة فلو كان المطلوب
 واحدا لكان الطلب واحدا فيكون لكل واحد نفس تخصه حركه بطريق الماه
 والفعل وعقل حركه تخصه حركه بطريق العشق ويكون النفوس في الملاكمة
 السماوية لا تخصها اجسامها السماوية وتلك العقول هي الملايكة
 المقرنة لبرائتها عن علائق المواد وقربها في الصفات من رب الارباب
 فان قيل ان الامر من الفاظ الاضافات يدل على امر ومأمور به وما مور
 فمن الامر ومن المأمور وما الشيء المأمور به فالجواب

ان الامر هو البارز عروضا فان قيل ما الدليل عليه فان اليك كبر قد استدلوا
 على وجوده بدلائل واهية فصارها تمثيل لانهم قالوا البناء يدل على بان
 والكمية على كائنه فالعالم كذلك شعني لن يكون بل اجرى لهادة صنعته
 وكثيره عجائبه وقون حكمته وبما جروا فقلوا انظرنا الى البيت مثلا فرائيا
 جادنا ومصورا ثم نظرنا الى السما فرائيا مصورا فقلنا انما اليه وقلنا
 كل جسم مصور فهو حادث قيا على البيت وهو باطل لانه كمثل لن يقال
 ليس ليكم معللا في الاصل بالتصوير بل لعله قاصر على ذاته لا تتعداه
 لكونه بيتا مثلا ولن ثبت لن غير البيت حادث يكون معللا بما جمعه البيت
 وذكر الشيء لا تتعدى الى السما فالجواب ان العالم المحسوس
 بظاهر الوجود وهو اجسام واعراض انتمها غير ما هيته وما كان كذلك
 فهو ممكن واذا كان ممكنا فهو محدث ولا يكون موجودا بنفسه بل بغيره
 والعلة لا تكون ان يتسلسل او يتناهى فان تناهت فذلك الطرف اما
 واجب الوجود او غير فان كان غير فذلك الطرف اما ان يكون له علة
 او لا علة له فاما التسلسل فباطل لان عللا لانها لاها اذا فرضت
 مترتبة حيث يكون بعضها علة لبعض فلا بد ولن ينهي الى علمه ليست
 معلوله وتطرف فيتناهى فان كانت لا تنهي الى طرف بل تتبادر للاشكر
 في ان جملة تلك العلل التي لانهاية لها داخله في الوجود من حيث هي
 جملة اما ان يكون ممكنه معلولة او واجبة وباطل لن يكون واجبة
 لان الجملة حصلت باحاد معلولة والاحاد بالمعلول لا يكون واجبا
 فلا بد ولن يكون معلوله مفقود الى علمه خارجة عن تلك الجملة فان
 كل ما من تلك الاجاد فقد اخذنا في الجملة وثبت الحكم على الجملة
 المستوعبة للاحاد بانها معلولة فافترقت العلم خارقة ليست معلولة
 فكون طرفا الى الماه ومبصر مشاهيا فان قيل ان تناهت ذلك فلعلة

غير واجب الوجود قبل لو كان كذلك لما كان كونه انشأ وذلك ما ظهر لانه
لا يلزم ان يشابهها من كل وجه او مختلفا فلو تشابهها من كل وجه بطل التعدد
لان الكل لا يجر خاصا الا بغير اختصاصه فان اختلفا بغير اختصاص
فهو محال لان الفصل والعارض لا مدخل له في حقيقة ذات الكل فان قيل لعل ذلك
الطرف علته شيء من معلولاته وهذا ايضا محال لانه هو الال لكون المعلول
علته اذ معلول المعلول معلول فكيف يجوز علته وعلته العلم علته فكيف يجوز
معلولا فلم يبق بالبرهان الا ارتقاء الطرف وهو واجب الوجود وتوابعه
الوجود صفات كثيرة قد ذكرناها في موضعها لان هذه بيده الغرض منها لان
ما جاء في الكتاب العزيز مطابق للحقيقة ومبني عليها وذلك هو الإعجاز الذي
اراده المتكلمون ووقفوا دونه فان قيل فما امر فاجواب
انه ما يجدر عنه غير واسطة فان قيل وماذا كان فاجواب انه لا شيء
ان يجدر من واجب الوجود بغير واسطة الاشياء واجد وانما يجدر عنه اشياء
كثيره على ترتيب وبوسايط لانه متشابه واجد لا كثر فيه وانه لا يجوز ان
يكون له صفة زائدة على الذات لانه لن كان يعدم وجوده من ذلك الصفة
حتى يسطر وجوده بقدر وجوده عدمها فقد تعلق وصار مركبا من اجزا لا
تليق ذاته بالاجموعها وكل مركب من اشياء فهو معلول ولين كان لا يعدم عدمه
من بقدر عدمه تلك الصفة فهي عرضية كالعلم في الانسان مثلا وذكر محال
لان كل عرض معلول وايضا فان الكثر اما ان يكون كثر اجزا مستقلا احادها
ككثرة الجسم او كثر المعنى كالصوره والهيوان وكما لو وجد والمهمة وذلك
منفي عنه لانه وجوده غير مضاف الى ما قبله فلا يبقى الا الوصف من كل وجه
والواحد لا يجدر منه الا واحد سبحانه انا عرضنا جسما عاشي في حنة
فوضعتنا على غيرنا فعمل ضروره ان منها اخلافا لانه لو كانا لكانا
فعلاهما فيما استحال وجود شينين مختلفين عن ذاتين غير مختلفين فان قيل

عن ذات واجدة اول لان الشيء عن غيره بعد منه عن نفسه فاذا كانت
فيما ثلثته الغير هو لن لا يالف فعله فعله فيما ثلثه نفسه اول بذلك
والثالثة في النفس كما ان المقصود التقييم فكل ما يشابه الموجود الاول
الصادر عن واحد الوجود في البراءة عن الممانه يسمي بالامر وعشر في العدم
اجدها العقل المدبر لعالم الكون والفساد فان قيل فما الما موره فاجواب
ان الاجسام السماوية لما كان لها نفوس عما ما تقدر برهانها وكان ذلك كانهما
الائمة تدل على اثبات عقول محركة لها كان لها طلب لما هو خاص صيته
واجب الوجود وهو انه دائما بالفعل لسهفه شيء قائم بالقوه اذ كونه الشيء
بالقوه نقصان اذ معناه فقد كمال مكر صوله والحكم السماوي لا يكون
بالقوه في وجوده فانه ليس حادث ولا في اعراضه الذاتية ولا في شكله
بل هو بالفعل لان له من الاشكال افضلها وهو الكثرة ومن الهيئات افضلها
وهي الاضاهة والتشريف وانما يبق له امر واحد عاوض اخر اذ لا يمكن
ان يكون عاوضين في حالة واحدة واذا لم يكن جميع ذلك بالفعل وامكن
الجمع بالنوع عا سبيل التقاقب فاذا الجسم السماوي بها كلف استسعا
نوع الاضاهة لنفسه بالفعل دائما فقد تشبه بالجواهر العقلية الشريفة
بغاية ما يمكن في نفسه ويكون ذلك من طلبه للتشبه عبارة لرد العالمين
فتداهو الما موره فان قيل فكيف تنزل الامر من السماء والارض
والامر هو العقول المفارقة البرية لاصح عليها انتقال ولا زوال ولا زمان
ولا مكان فاجواب ان العرك قد خمد عن الشيء بالسبب
الموقع له وعلى هذا قال الشاعر اذا نزل السماء بارض فخير
رعنايه ولزكا نواغضا جسمي النبات باسم سبيه وهو المطر فهو
به لما كان منه وما هو الاصل في وجوده الا نزل لن ملك فطر من الاقطار
لو كتب عنه كتابه رسالة ضمنها الفاظ تنزل عما امر ونبيه فاجاب بذلك

رسوله ال فطر نآ عنه جس ان يقال وده امر الملك لكذا و امره قائم بذاته
 وصفه من صفاته لا يحسن ان ينقل عنه لانه عرض لا يقوم بنفسه فلما كان
 سبب حركة الفكر جواهر مفارقة لا يحسن ان يكون في مادة و سميت امرأ
 وكان كل ما في مقعر فكر القمر من المانة المشتركة والعناصر الاربعة
 والامتزاجات الخمسة التي على المعادن والنبات والحيوان والبهيم والناطق
 وحوادث الجواهر من اجرام السماوات وحركة المانة واما من واهب
 الصور وهو ثبت صورة كل ذي صورة في مادته واهب الجسم السماوي متاخر
 بالسببية عن العقول المفارقة لان العقل الاول فيه اثني عشر اجزاء
 له من الاول والاخر من انية يحصل منه ملك وفكر وبعث في خلق الاشرف
 من الوصف الاشرف والوصف الذي له من الاول هو الوحد اشرف فحصل
 منه عقول ثمان باعتبار كونه واجبا والفكر الاقصى باعتبار الامكان
 الذي هو له كالمادة ويلزم من العقل الثمان عقول ثمان وفكر البروج
 وهكذا ال فكل القمر حقائق الموجودات تسعة عشرة عشرة عقول وتسعة
 افلاك فكل نازل من الصور في عالم الكون والفساد فواهبه العقل للفعال
 باستعداد وامتزاج وحركات فلكه موجبة لذلك والعقل الاول واهبه
 مما هو من جنسه هو السبب في ذلك ومسبب ذلك ال امر جلي فلم يتو
 هذه الية من الوجوه شيئا الا انبأت عنه صرا او ضمنا فان قيل
 ففوس الاربعة من ان قيل هي من عالم الخلق امر من عالم الارواح فلو ان
 انها اخذت من كل العالمين بفسط وضربت في كل الطرفين خطا ومن
 جوه قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع فيه ولا يفتي في الدين بل يتنقل
 ابد الدهر انما مثله ذوا واما مثالا بسببها انه ان العقول الاربعة حصل
 في نفس الانسان من اعز الوضع والقدرة ففهم لا خلوا ان يكون باعتبار
 جملة او باعتبار ما منه حصل فان الانسان اما سلق جده الانسان وحقيقته

انما

من انسان شغفي له قدر مخصوص لكن العقل عزله عن القدر والوضع والافكار
 ما جعل في قدر ووضع فكون له نسبة قدر ووضع لا محالة ولا يفتي لانها
 جوه بسيطة لا يتصور عليه عدم لان العدم انما يكون في صورة واخر صورة
 ويجوز ان تغني المانة وقد تقدم من ان ذلك وليست بمادة بل هي في حكم
 صورة قائمة بنفسها كالقوات العقلية التي تقدم ذكرها وليست
 حادثة بالاجساد اذ لا يجوز ان يكون الاجسام سببا لاختراع ما ليس بحس
 بل سببا واهب الصور وهو جوه عقل اذن ويبقى المعقول نفسا العلة
 وتلك الجواهر باقية وهي حادثة مع الجسد لانها لو كانت موحدة قبله
 لكانت النفوس اما واحدة واما كثيرة فان كثرة لا يكون الا باختلاف
 وتغاير بالعوارض واذ لم يكن موادها عوارضها بغير الاختلاف
 فلا تصور للاختلاف وحدوثها بالجسد مسببها فان ذلك لان العلة لو
 صدر منها نفس لكانت اما واحدة او اثنتين او عددا غير متناه في كل
 لحظة وكل ذلك محال اذ ليس عدد اول من عدد فلما خرج للاعداد ولو
 اختصر عما وجد فلا محصل الواحد فان المكان الثاني فيه كما كان في الاول
 فلما لم يخرج المكان الواحد على الواحد بقي العدم مستمرا ان كان
 استحدثت النطفة لان يكون الة للنفس تشتعل بها فكان وجودها اول
 من عدمها واختص عدد ما بعد النطفة المستحقة في الارحام وهذا شرط
 لا يتبدل الترتيب للوجود على العدم فبعد الوجود يكون بقاؤه بعينه لا بالمرح
 فمن حيث عرفها من الزمان والمكان والتزكيب اخذت من عالم الامر بفسط
 ومن حيث جدوتها اخذت من عالم الخلق خطا لكن وقعت النسبة في
 الكتاب العزيز اليها بانها من عالم الامر لعلية الاربعة من اجوالها واشرف
 جنباتها فقال تعالى قل الروح من امر ربي وما اوثيتم من العلم الا قليلا
 لانها لا تدرك بحس وهذا كان الانسان قد اخذ شيئا من البهيمية والملائكية

وكان للنفس نظر الى عالم الامر ونظر الى عالم الخلق وهذه اللطيفة اشرف الانسان
 على علم الغيب في المنام اذ اصدقت الرواية ان النفس في تلك الحالة تبقى فارغة
 عن شغل الجوارح فتستعد للاتصال بالجواهر العقلية التي فيها نفس الموجودات
 المعتر عنها في الشئ باللوح المحفوظ كما ينطبع صورة مرة في مرة اخرى
 تقابلها عند ارتفاع الحجاب عنها فيكون في اجلي المراتبي يظهر الاخر
 بقدرها والاعجاز والكرامة مثلثة امور احدها قوة خاصة في قوة
 النفس وجوهرها لتؤثر به في العالم بازالة صورة واي صورة
 والثاني في القوة النظرية وهو ان تصفو النفس صفا يكون شهود الاستعداد
 للاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم فان النفوس قد تقوى حتى
 لا تحتاج الى التعليم الثالث القوة المتخيلة فان تقوى النفس وتصل الى
 البقطة بعالم الغيب وتزول وتصبح ما كان يراه ويسمعه في النور فتكون
 الصورة المحاكية للجواهر الشريفة صورة عجيبة لا غائبة الحسن وهو
 الملك الذي يراه النبي او الولي فمن اجتمع له هذه السلات فهو النبي الافضل
 وهو الدرجة القصوى من درجات الانسان وهو متصل بمرحاض الملائكة
 وقد يكون له واحد خاصيتان من هذه السلات وقد يكون واحدة وقد لا
 يكون الا بحد الروايات وقد يكون له من كل واحدة شئ ضعيف وجه متفاوت
 منها زهرة في القدر من الله تعالى وملائكته وامم في قوله تعالى
 لتعلموا ان الله على كل شئ قدير الله فلا تعلموا في اللسان العربي سمى
 لام ك وهو يخطئ التعليل فيحمل ان يراد ذكر ما هذا لكي يتبين ان الله
 العلم بقدرة الله وعلمه ويحمل ان يراد بها ان الامر اتصل لكم بنور النبوة
 لتعلموا ان الله قدير على كل شئ ويعلمه فان قيل فما الدليل على كون الارواح
 قادرين على ان يفهموا ان القادر عبارة عن من فعل ان شاء لم يفعل لن
 لم يشاء وهو تعالى بهذه الصفة التي مشيئة علمه ان ما علم الخيرة فقد كان

وما علم ان الاول به لا يكون لم يكن فان قيل فما الدليل على كونه تعالى عالما وما
 معناه فالجواب ان معنى كونه عالما انه يرى عن الما في فهمها
 فمنها جلا لا يخرجها عن كونها عالما وكان الجلال عالما اذ لا معنى للعلم
 الا انطباع صورة مجرله عن المواد في ذات برية عن المواد فتكون المنطبع
 علما والمنطبع فيه عالما وعلمه بذاته ليس بزايد على ذاته اذ العلم هو
 نفس المعلوم ومثاله المطابق له وهو المدرك للمعلوم في المثال الذي
 ينطبع في النفس فالاول عالم بنفسه وعلمه ومعلومه هو هو وادرا
 علمه علم ذاته وحقيقته انه وجود محض وهو يتنوع وجود الجواهر و
 الاعراض والماهيات كلها عاثر تنبها فان علم نفسه مبداهما فتد انطوى
 للعلم به علم ذاته ولا يوهى ذلك الى كثرة بذاته فاذا معنى كونه عالما
 انه على حالة بسيطة نسبتها الى سائر المعلومات واحدة ولما كان
 العالم امرا وخلقاً والوجود قدما ومحدثا والقديم ذات وصفات
 والكل صادر من الاول على الترتيب الذي سبق ذكره دلنا على العلم
 المترتبة التي كون بعضها عللة للبعض على واجب الوجود ولما كان
 الوجود كلف ذات البارئ سبحانه وتعالى وصفاته وافعاله واستحال الى كماله
 وكل ما عداه امر وخلق فقد جمعت الالة ذكر ما تقدم ذكره من الامر
 والخلق ومن خلقه وقدرته وعلمه محيط بالكل بما عداه ولذا لم ينظم
 ذكر خلق السموات والارض ذكر القدرة والعلم اذ بعلمه كان الحكيم بقدرته
 لا اله غيره وامم في قوله تعالى وسبح كرسية السموات والارض فقد
 اخلف المفسرون في المراد بلفظ الكرسي ما هو فقيل علم الله وقيل قدرته
 وقيل هو العرش برؤس ذلك عن الحسين وقيل بين يدي العرش قال ابو هريرة
 وروى عنه عليه السلام انه قال ما السموات السبع والارضون السبع في خوف
 الكرسي الا خلقه في ارض فلاة وهذا هو الاقوال في الآية وعلمه تزل

اذا جعلت عظامها وهي منبثقة عن الكوبر في السماء والارض وهو اعني الكرسي
 الفكر الثامن الذي في جوفه السبعة الافلاك وتسمى بعلم العلوية وعلم
 اليبانية وفلك الثابتة وفلك كواكب الهداية والفلك الملوكة وانما
 سمي فلك العلوية لان كواكبها اعل مرتبة من الكواكب السبعة وتسمى فلك
 اليبانية بهذا المعنى ايضا وذلك لان اليبانية بلسان الاعاجم المستعربة
 وتسمى فلك الثابتة لان كواكبها ثابتة في العرض لا تتحرك مينا ولا شمالا لا
 لانها لا جوز هرات لها ولان اجرامها مركبة في افلاكها لا يسير منها كوكب
 الا ما سار به فلكها ولان مسير فلكها في الطول يسير على اسعة مدارها
 حتى لقد طعن بعض الجهال انها لا حركة لها اصلا وليس ذلك كذلك وبسبب
 فلك كواكب الهداية لان كواكبها تتدلى بها في البر والبحر وبسبب الفكر
 الملوكة لانه يحكم الكواكب التي في الخلق الثماني والاربعين التي انبأ عنها
 ارسطاطاليس الحكيم باسمها والكواكب فيها خلا السبعة الجوارين
 المتخيز وفي الخلق الثماني والاربعين الكوكب واثنان وعشرون كوكبا
 وله حركة واحدة سريعة والاجرام الاخر لها حركات كثيرة علم ما يتفرق
 في المحسني فان قيل لم صار في الفكر الاول في كل حركة
 الواحدة يوم كثير لا يختصا وصار في الافلاك في كل فلك منها من دوائر
 الحركات الكثيرة كوكب واحد فالجواب انه مما ينبغي
 ان يغفل وقد برهننا فيما تقدم ان الفكر الاول وهو واحد حركاتها
 كثيرة ووجانية وصارت سائر الافلاك على كثرة حركاتها واحد منها جرم
 واحد فقط وذلك ان كل فلك من الافلاك المتخيز حركات كثيرة والفكر
 الاول حركته واحدة فقط فعلم هذا عدلت الطبيعة منها وسوتها
 وسيرتها لها سرها ومرتبة اقول انما اعطيت الحركة الواحدة
 اجراما كثيرة واعطيت اجراما الواحدة حركات كثيرة واما العرش

فهر

فهو الفكر التاسع وهو فوق فلك البروج الاثني عشر وليس فيه كوكب ونقطة
 مركزه نقطة مركز الارض وهو احد عالم الخلق لاسيما الخلائق وهو
 مدور من المشرق الى المغرب دورة واحدة بين يوم وليلة ويدبر معه
 سائر الافلاك والحل فلك منها حركة تخصه نفسه وهو حرك ولا يمنع ذلك
 كبرية تدب عليها عمله ومن حيث احتوا على جميع الخلق عظم الباري سبحانه
 امره وشهر ذكره وفدرة وفي هذه الايات بينها على اعمال النظر والافلاك
 الغافل عن السنه والعمر لانه من عرف الافلاك بالبرهان تبين لطلب
 اسباب حركاتها وترقى الى علم عالم الامر وجعل في الخضر العله نفسه
 الروحانية وذكر فضل الله وشبهه من بشا واما فعله واما
 قوله تعالى والسموات وما بناها فقد قال فضائل اللسان لزمها ما ينبغي
 من ان والسموات وما بناها وقطر والسموات وما بناها فاما الغنم بها دون الارض
 فشرها عليها ففضل هبتها بان لها نفسا وغفلا وانها ليست مما تكون وتنفذ
 واما قوله تعالى انتم من السما لان خشفكم الارض فلان الجرم
 السماوي لا يقبل زيادة ولا نقصا حتى انه لا يقبل التغير والاستحالة
 فاذا كان دايما الثابت كان لا يدخله الهدم ولا التغير ولا يقبل التناثر
 ويشهد القياس في ذلك العيان والعيان للقياس ولذلك جاء الكتاب
 العزيز انه مسكن الروحانيين لان الشئ الذي لا يقع عليه الفساد ولا
 يدخله الزوال شئ ان يكون في الموضع الذي لا ينقص والفساد
 واما قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض فلما كان
 لا يقبل الزوال لئلا يعنى الفكر ولا يغني كما انه لم يحدث بعد ان كان
 معدوما لان نعيم الاخر وعذابها الاخر له لانه نفس بسيطة تستحل
 عليها الفناء كان قبل فقل انما العرش انما حادته بعد ان لم يكن
 وفانية بعد تكونها فقل قد تقدم البرهان القطعي من الخلق الذي

جاء

هذه الاجزاء النيرة في عالم الكون والفساد وما يدور على ذلك دالة قاطعة
 ان الشمس في البروج كحل اختلاف الزمان من ربح وقط وحريف وشبا
 ولذلك يكون في الفواكه وعمر ذلك فان قيل فان الناظر منهم قد عطل
 فالجواب انه ربما لم يحيط بجميع الاسباب ولن اجابا فالانفعالات
 الارضية نفوت عليها فان قيل فما وجه الحكمة في منع الشرح من هذا
 العلم جملة وجرم الله فالجواب انها مشرقه مضنية في نهاية
 الجنس وغاية اليها فلو سمعت العامة من علماء ملتها وجملة دينها انها
 لها تاثير لو قفت عندها وعدها الهة واجبا فان القدر يافد لا يجد
 لا جد عنه فصار يعلم ذلك فضلة وصرف العثر الاعد ذلك مما يفيد السعادة
 الدائمة اولي والخير كذا في كل عصر واولد سبب فان قيل هل يرى
 الشرح اشارة الى تاثيرها فالجواب ان الشريعة قد انبأت
 ان الملائكة موكله بالارزاق والاحال ومراعاة اعمال بني آدم وهم
 نوعان عقول الانفال المرافقة ونفوسها المنطبعة فيها وقد جاني
 الكتاب العزيز ان الرزق في السماء وقد يكون في الشرح عن القول شائرا
 فيفسد النفوس ان المدير الاول غير جسم ولا قوة جالبة في جسم ولما
 كانت انفس السماوات تعلم الاوائل والاول وهيبه احرارها
 الى الثواب علمت السوا من ضرورة وعلم عالمها بالحوادث وتعلم ما فوقها
 بعلم كل وتعلم اجرامها بعلم حروف كالمباشر او المشاهير للمجاسن فاجم
 انها تعلم ما يكون وكذا يعلم شرفها الوجه الذي هو اصلا والذي هو
 اصوب واقر من الخير المطلق من الارض الممكن والنسور التي
 للعلل المرافقة مباد لوجه الصور الارضية اذا كانت ممكنة ولم تكن
 هناك اسباب سماوية يكون اقوى من تلك النصور ان علمها اقله واذا
 كان الامر كذلك وجب ان يحل الامر الممكن موجه الا عن سبب ارضي ولا عن

سبب

سبب طبيعي في السماء بل عن تاثير بوجه الاخر لان الجرم السماوي اذا عقل
 الاو بالاعقل ذلك الامر الممكن وانا عقل ذلك عقل ما هو الاول بان يكون واذا
 عقل ذلك كان اذ كان لا ما فيه في العلم علة طبيعية او ارضية او روحية
 علة طبيعية او ارضية اما علم العلة الطبيعية الارضية مثلا ان يكون
 ذلك الشيء هو ان توضع حراره فلا يكون قوة مسخنة طبيعية ارضية فتلك
 السخنة يحدث للنسور السماوي لوجه كون الخريف كما انه يحدث في ابدن
 الناس اشياء من تصورات الناس بكون ذلك العاين وما يحدث نفسه
 في غيره واما مثال الثاني فان يكون ليس لما فيه علم سبب التحسين فقط
 بل وجه المبدء بالنسور السماوي للخبر ووجه صدر يا بوجه المبدء
 في ذلك ايضا بقصد المبدء في ذلك ايضا كما نفس تصورنا النفس السبب المبدء
 فينا فكون اصناف هذا الفهم احالات امور طبيعية او الهامات تنزل
 بالمستدعي او غيره او اختلاط من ذلك واول واحد منها او جملة مجموع
 الى الغاية ونسبة التفرع الى استدعاء هذه القوة نسبة التفكير الى
 استدعاء البيان وكل يفهم من فوق السماوات اعني المفارقات
 الروطانية والاول التي يعلم ذلك على الوجه الذي يلقى به ومن عنده
 بنين كون ما يكون ولكن بالتوسط وعلم ذلك علمه فبسبب هذه الامور
 ما ينفع بالدعوات والقراين وخصوصا في امر الاستسقاء وفي امور
 اخرى • **تنفيض الامام** الا وصدق الاسلام اعلى ليد
 في علمه درجته ما يحتاج الامر الحق في امر النبوة هل هو واجب في هذا
 العالم ام جائزه فان المتكلم قد اختلفوا في ذلك ولم يأت فرغ منهم بما
 يقع به ذو كفتي فاجاب من المعلوم ان الانسان يتفكر في
 سائر الحيوانات بانه لا يحسن معيشته لو انقرضت شجها تقول تدبر
 امر من غير شريك يحاونه على ضروره بان حاجاته وانه لا بد من ان يكون

الإنسان مكلف به وسطره فكون هذا مثلاً سقلاً لذكر وذا كبر لهذا وهذا
 خط لآخر ولا ختم لا برة له حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم ميباً وهذا خلقهم
 أطواراً ورفع بعضهم فوق بعض رتات لتدبرهم بعضاً سخي يا كما قال تعالى
 وتم الكلام سابق له من قسمة ربه ومن رحمته ولهذا اضطروا إلى عقد المدين
 والاجتماع عاتق من كان منهم غير مخاطب في عقد مدته على شراء الحنة فقد دفع
 منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع فقط فانه على حارس عبيد الشبه من
 الناس عان كما لا يتم ومع ذلك فلا بد لاشكاله من اجتماع ومن تشبه بالمدنيين
 فاذا كان هذا طاهر فلا بد من وجود الإنسان وبقيته من مشاركة ولا تتم
 المشاركة المعاملة كما لا بد من كد في سائر الاسباب التي تكون في ولا بد
 في المعاملة من سنة وعدل ولا بد للسنة والعدل في سائر ومعد
 ولا بد من كون هذا انساناً وال هذا المعنى وقعت الإشارة في القرن العزيم
 في قوله تعالى ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً وللبسنا عليهم ما يلبسون ولكون
 ان يزل الناس واراهم في ذلك فيحلفون ويرى كل واحد منهم ما له عدلاً
 وما عليه ظلماً فالحاجة الى هذا الانسان ما ان يبقى نوع الناس وتصل
 وحوله أشد من الحاجة الى انبات اشجار الاجفان وعمل الحماجين
 وتفتح الانفس والافص من القديس واشياء اخر من المناكح التي لا ضرورة
 اليها في التقابل التي ما لها السبق فيه ووجود الانسان الصليبي الذي يبين
 ويجعل يمكن فلا يجوز ان يكون العناية الاول مقتضى تلك المناكح ولا يقتضي
 هذه التي هي اشياء والان يكون المبدأ الاول والملازمة بعلة تعلم تلك
 ولا تعلم الضروري حصوله لتجهيد تمام الخير لا يوجد بل كيف يجوز
 ان لا يوجد وما هو متعلق بوجوه ومبني على وجوه موهوم فواجب
 ان يوجد نبي وواجب ان يكون انساناً وواجب ان يكون له خصوصية
 ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه امرًا ليس هو لهم فميز

به منهم فكون له المعجزات التي تقدم ذكرها في الجواب عن قوله تعالى الله
 الذي خلق سبع سموات هذا الانسان اذا وجد يجب ان يبين الناس
 سنناً باذن الله ووجه وانزاله الروح المقدس عليه ويكون الفصل الاول
 فيما يستتبعه اياهما ان يهيأنا وهذا قادراً وانه عالم بالسر
 والعلائية ولن من حقه ان يطاع امره وانه يجب ان يكون الامر له
 الخلق وانه قد اعد من اطاعه المعاد المسعد ولن عصاه المعاد المشقى
 حتى تنلق الجمهور منه المنزل على السانعة من اسمه والملازمة بالسبح والطاعة
 ولا ينبغي له ان يتعلم بشي من معرفة الله فوق معرفتهم انه واحد في
 الاشياء له فاما ان يعبدى بهم لن كلهم ان صدقوا بوجوه وهو غير
 مشار اليه في مكان ولا منقسم بالقول والافعال العالم ولا داخله ولا
 شيا من هذا الجنس فقد عظم عليهم الشغل وشوش فيما بين ايديهم الدين
 والافهم فيما لا يخلص عنه الا من كان الموفق الذي تشد وجوه ويندر
 كونه فانهم لا يعلمون ان تصوروا هذه الاحوال وما يمكن الخلال تصوروا
 هذا التوحيد والتزبه فلا يلبثوا ان يذوا معتزلة هذا الوجود فينصرفوا
 الى المهاجت والمقاييس فيقوا المنازعات التي تصدعهم على اجمالهم
 المرتبة وربما اوقعتهم في اراجفة محي لفة لصلح المنة مناهمه
 لواجب الحق وكثرت فيهم الشكوك والشبه وضعب الامر اللسان
 في ضلهم فما كان يتسبر له في الكلمة الالهية ولا الشان صلح له ان ظهر
 ان علة حقيقه بكنها العامة بل لا يجب ان يرضى في تعرض شي من ذلك
 بل يجب ان يعرفهم جلال الله وعظمته رموز واشكاله من الاشياء التي
 هي عندهم جلية عظيمة وبلغ اليهم مع هذا القدر انه لا يغير له ولا يترك
 ولا يشبهه وكذا يجب ان يقرر عندهم امر المعاد على وجه تصور كيفية
 ويسبل اليه نفوسهم ويجرب للسكان والشفادة امثالاً لما يتكلمونه

الشان

وتجوزونه واما الخ في ذلك فلا يلزم له منه الاثر فمما هو من ذلك شي
 لا عين رآه ولا اذن سمعه ولا خطر على قلب بشر والله ما هو من ذلك شي
 عذاب مقيم واعلم ان الله تعالى يعلم ان وجه الخبر هذا فيجب ان يوجد
 معلوم الله تعالى عاينهم عاينهم عاينهم عاينهم عاينهم عاينهم عاينهم
 تستدعي المستعذر والمجمل للنظر الى الحق الحكيم فقد تبين ان وجه النبي
 واجب في الحكمة الالهية اما ادعته الاشعة انه جائز ولما ادعته
 المعتزلة انه واجب عاينهم وبالله تعالى تدبر وعليه في كل الاحوال نعمت
 وسبيل رضى الله عنه عن قول الله تعالى عاينهم عاينهم عاينهم عاينهم
 ربك لا تنفع نفسا بما تكلمت من قبل او كسبت من ايمانها خيرا وقد جا
 في الاثر الصحيح ان ذكر طلوع الشمس من مغربها وعيا ما ذكر في التفسير قوله الله تعالى
 خلق سبع سموات طباقا من الالهة العقلية مقتضى ان امرها عاينهم ولعله
 فاجاب رضى الله عنه هذا كلام محمول على الاستعارة والتشبيه ولما كان
 ابن آدم مخلوق من امر من نفس بسيطة شريفة لا نجس ولا تدخل تحت كون فساد
 من عالم الامر والحدوث قرب الى الالهة ما هيها كشيها من الاجسام باسرها
 اضافة والكثير اشراقا وانارة وحق الشيء الشريف ان يقر من الالهة وشبه
 باشراف ما يرى اذ الاستعارة تعليق العبارة على غير ما وضعت له في اصل
 اللغة عاينهم العقل الالهة فشيء المعقول الذي لا نجس بالمرن المشرق
 لان الصوفية نقلوا من البدن اقل شرفا من النفس الالهة مركز السموات
 التي تقرب بها الالهة من الالهة ويبعد بها عن افق الملائكة المقربين
 ولما كانت النفس مادام الانسان حيا نظرها تارة الى ربها وتارة الى الاخر
 الاعمال فاذا نزل الموت وانقطعت العلاقة بين النفس وجسد رآته
 بالجملة عن الحسب وتديره فطوى نفس نفسه عن مغرب جسمه فلا يمكنها
 عمل لتخط الالهة التي بها توصل الى السعادة (ولما كانت السعادة وهي النفس

اذا سجدت بالاستعداد لقبول قبض العقل الفعال واشتت بالارتباط على
 الالهة وانقطعت حاجتها عن النظر الى البدن ومقتضى الحواس ولكن لا يزال
 البدن مجاذبها ومشغولها ومنعها عن تمام الاتصال فاذا انحط عنها مشغل
 البدن الموت ارتفع الحجاب وزال المانع ودار الاتصال لان النفس باقية
 والعقل الفعال باق ابدا والفيض من جنته مبدول فانه لذاته والنفس
 مستعدة للقبول بجوهرها اذ لم يكن مانع ولما كانت الشقاوة ان يكون
 مجربا عن هذه السعادة التي هي مقتضى طبعها فاذا جيل منها وبزواشيتها
 فقد شقيت وانما خبير محبة بان تنبع الشهوات ونقص الخير عاينهم
 الطبع البدن حتى تحدث فيها هيات انقيادية نزوعية الى مقتضى طبعه
 ونعيم هذا العالم الفاني الخسيس فترجى بالعلقة تلك الالهة فيها وتناكد
 شوقها اليها وتفوت بالموت الالهة الدرك ويبقى الانسان مشتوقا الى ما اعتاد
 نفسه منازعا وهو الامر العظيم الذي لا جدر له وذكر عنه من الوصال
 والاتصال العقل الفعال لان النفس متى اشتت في عالم الكون والفساد
 ولا منطبعة في البدن كما تقدم ذكره في تفسير قوله تعالى الله الذي خلق
 سبع سموات الالهة لكن اشتغالا بعوارض البدن وشهواته وبزواشيتها
 اليه وعشقها للطبع في كمالها ومن مقتضى طبعها من المعارف ولكن
 لا نجس في هذا العالم بالالهة لان النفس تشغولها به كالمشغول بالفتنة والخوف
 فانه قد لا يشعر بالالهة واذا ما ارتفع الشغل وبقي الشوق وفانت الالهة
 وما زال الشوق صار فالله الى ما فاته وما تغاله من الاعمال مقتضى طبعه
 وهو البلا العظيم المحل وهو النفس فاضم بفقد العلم ملطحة باتباع
 الشهوات فلا تنفع بعد الموت بايمان ولا يمكنها ان تنزع عما يوجبها
 والالهة تستعمل ما يجيها فكانت العبارة عن هذه الحال طلوع الشمس
 النفس من مغرب البدن بالعبارة الاستعارة ومشترة الى كقوله تعالى

اشارة فان قيل فما معنى قول النبي عليه السلام في الخبر الذي لا يطعن
 في روايته انه يشفع للمؤمنين من امته فاجوب **باب** ان الشفاعة
 دعا الى الله تعالى عن ربه دعا لغيره الداعي به فاصله من الشفع وهو الاتباع
 للشيء بغير واسطة وذلك انه عمل لغيره اضيف الى عمله فشفع لغيره
 فهو دعا شفع به عمل المدعوله فقد قال عليه السلام للذي يني دعوة دعاها واني
 اختيات دعوت شفاعته التي هو القامة واختلاف وقوع الشفاعة
 من جهة اختلاف مقام المشفوع لهم في اعمالهم فهذا يعلم من الآثار التي
 جات فيها متعارضة غير متداخلة فمن بعضها ان رجلا خرج من النار بالشفاعة
 وآخر يخرج من دواها بالشفاعة واخر شفع له فلا شفع الشافع حتى يوفق
 منه الحق اما من شفع له فلا يشفع فيه فحده على الله علمه ولم المشهور
 بوزن رجال من امي فوجدتهم ذات الشمال فاقول يا رب اصحاب
 فيقال انك لا تدري ما احدثوا بعدك فاقول فسيما فسيما ويسانم في النار
 الله تعالى قوله وانذر عشرتك الاقربين لما نادى رسول الله عليه السلام
 فاطمة ابنته الى ان قال ان الاغني عنكم من الله شيئا وقال عليه السلام
 اني لمستفد رجالا ومستفد مني اخرون واما اخرون بالشفاعة
 من النار فقول عليه السلام فيما اخبر به عن ربه تعالى اخروا من النار كل
 من كان في قلبه حبة من الايمان وحديثنا كلهم النار الامومة السجدة
 وتأخذهم النار بقدر اعمالهم فمنهم ال ركبته ومنهم حقوبه وحديث
 ابراهيم الخليل عليه السلام يقول حرقني حرقتي واما الذين
 شفع لهم قبل الدخول والحديث الذي جاء عن انس بن مالك قال سمعت
 اهل النار يقولون في يومهم الرجل من اهل الجنة فقول الرجل منهم يا فلان
 اما تذكر رجلا سفاك شرقة ما يوم كذا وكذا فقول فلان لانت هو قال
 فقول نعم قال فشفعه فيه فشفعه وقول الرجل منهم يا فلان لرجل من اهل

الجنة اما تذكر رجلا وهب لك وضوا يوم كذا فقول نعم فقول فلان او شفع
 له فشفعه فيه وفي زبور داود عليه السلام ان ادعوا عبادي الزاهدين فاقول
 لهم عبادي اني لم ازو عليكم الدنيا فوانكم علي ولاني اردت ان تستوفوا
 نصيبكم موفورا فخللوا الصوف من اجبتهم في الدنيا او فسخي لكم حاجة
 اوزة عنكم عبية او اطعمكم لقمه ابتغا وجهي وطلعت رضائي فجدوا بين
 فادخلوه الجنة فوجه اعنار هذه الطبقات ان يعتبر رجلا به وزن
 ذنوبه ان يجذب في النار شهرا واخر له وزن ذنوبه ان يجذب في النار
 يوما فلما جعل هذا حظه من الشفاعة ربح حظه بما وجبت عليه من قصاص
 ذنوبه وكان وقتا ووفق في نعم الشفاعة من النار فهذا جعله الله تعالى
 لمن ياذن له فيها قبل ان يذنب النار والاخر لا يخط من الشفاعة بخصاص
 ذنوبه فاذا بقي من قصاصه مقدار ما حرجه الشفاعة اذن فيه فافرح
 ولو شفع له شافع من قبل ومما بين من السنة ان الشفاعة تقع
 للناس بقدر اعمالهم وحديث الشفاعة المشهور من يقول صل على عبدك
 عن ربه تعالى اخروا من النار من وجدته في قلبه شقار سره من الايمان
 ثم حردلة ثم ذره فيمن اكلت في الصفقة ان الارح ايماننا اسرع خروجنا
 وان الشفاعة بحسب له موذن ايمانهم الموحدة في قلوبهم فوقع حظه
 من الشفاعة بقدر الايمان سوا ذلك لا يتم انتهى نظر الملائكة ان الشفاعة
 الذرة فلم يدركوا اثر الايمان في القلوب بحواسهم ما دق عن الذرة
 وثبت في علم الله تعالى الحيط ما هو اذق من وزن الذرة فلم يترك
 عماه اعمالهم ما دق دون الذرة وقبله منهم واوجب حودهم وقيل
 هذا خبر بان الآثار فيه حودت اى ذراذله الشفاعة فتمار اعني
 عما نفسك كثر السجدة فامر حين سألته ان يخرل حظه منها ان يستكثر
 من افضل الاعمال التي هي وسيلة اليها فبين ان شفاعته عليه السلام للشفاعة

الصفوف

وان كانت ظنية لم ينع اليقينية فلمقدمة فسه احوال احدها ان تكون
صادقة بلا شك ولا شبهة فالقياس الذي ينظر منها يسمى برهانيا والثاني
ان تكون مقاربة لليقين على وجه يعبر الشعور بما كان الخطا فيه ولكن
ينظر الى الاحتمال اذا تناقض الناطق فيه والقياس المنزك منه يسمى جدليا
والثالث ان يكون المقدمات ظنية ظنا غالبا ولكن يشعر الانسان بيقينه
ويشع ليقدير الخطا فيه والقياس المنزك منه يسمى خطبيا والسراج
ما صور بصورة اليقينيات بالنسب وليس ظنيا ولا يقينيا والماصل
منه يسمى مخالطيا وسوفطائيا والخامس هو الذي يعلم انه كاذب
ولكنه يمثل للنفس باليقين نوع كجمل والقياس الحاصل منه يسمى شعريا
وكل مقدمه ينظر منها قياس ولم تشك تلك المقدمة بحجة وكل اخذت
على انها مقبولة مسلمة فانها لا تغدو اقل من عشرة قسمات الاوليات
والمحموسات والتجربيات والمفواتر والقضايا التي للكلوا
الذهن عن حرودها الوستطن وقياساتها والوهيمات والمشهورات
والمقبولات والمكناات والمشتبهات والمشهورات في الظاهر
والمظنونات والمختللات اما الخمسة الاول فتصل للاقتضية
البرهانية واما المشهورات والمقبولات والمسلطات فهي مقدمات
القياس الجدل واما الاوليات واماها فلو وقعت في الجدول
كان اقل ولكن انما تستعمل في الجدول من حيث هي مسلمة بالثبوت
واما الوهيمات والمشتبهات فانها مقدمات الاقتضية المغالطية
والا فبدي لها اصلا الا لا تعرف لتخبر وتتوق واما المشهورات
في الظاهر والمقبولات والمظنونات فتصل الى كون مقدمات
القياس الخيالي والفقهي وكلها لا يطلب اليه النفس واما المختللات
فهي مقدمات الاقتضية الشعرية وما حاول المتكلمون والاهل الجاهلون

العلم بالباري تعالى كان طريق المتكلمين محيولة ذلك القسمل والاستفرا
الذي لا يحصر طرل النفس والاثبات فوصل المتكلمون بفساد النظر الى نظير
وتشبه وذات واحده وصفات كثيرة تجملها الذات زائدة عليها وبعينهم
نقل الصفات وشبه في الافعال والباري وحده له منزلة عن ذلك كله مقدس
عنه واما المجاهدة فانها نواقد وصلوا الى قوة في النفس والتجمل
فهانهم قوة العقل بقله الممارسة للعلوم البرهانية وغلبت عليهم قوة
الخيال فغفروا عن المقارنات بعبارة الجبنات وبعضهم لاح له شرف
النفس وبرأتها عن علاقي الماكة وتذبذبها اجسامهم واعتقدوا الروية
بانفسهم بعضهم قال انما نحن وبعضهم قال سحاني سحاني ما اعظم شأن
وبعضهم قال حكمه الخبر ليقع الفرق والباري تعالى ليس يحدث كالفنفس
والاجم كما يقع في الخيال وذكر عورتا في التصرف للثمة المعبر بالجدل
وما اعطى قوم من قوة الخيال والنفس اخبرهم انهم وصلوا وعملوا
وخاطبوا وخوطبوا وكرد ذلك لا يخلوا من نقص اخبر عليه العلم ان البارئ
لا يلقى به نقصان ولا تمثيل وان لا يدرك مثل هذه الا باطل بل بما اخبره
الصادق انه ليس مثله شيء وان لم يكن له كفوا احد ولا يحزن حرم
عائز وصل اليه كلامنا هذا ان يقشبه الامن ينصف ونفهم ويكون به
ضئينا فقد قال عليه السلام جدوا الناس بما علمون اجنون ان يظنوا الله
ورسوله وقال عليه السلام ان الله تعالى علما كهيئة المنون اذا ذكره العارفون
به لم ينلهم الا اهل العز بانه والله اسأله ان يلقنا اهل السحابة و
اوفاها واسفها بالاساء واعفاها عنه ولطفه وصنعه انه جواد منعم
لا يدب عنه والى الحمد لله رب العالمين والصلاه والسلام على
محمد وآله الطيبين الطاهرين



رسالة في العلم اللدني من تصانيف
العز التي رضي بسعته

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّ نبي ورسول
أحمد الله الذي زين قلوب خواص عبده بنور الولاية وربارواح
المؤمنين العارفين بحسن العناية وفي باب التوحيد على العلماء
مفتاح الكفاية وأصل عايد المرسلين صاحب الدعوة والرعاية
وسيد الشايع والراية ودليل الأمة إلى الهداية والسلام على آله
وأصحابه سكان جرد الجاهلية أعلم أعانك الله إن واحد من
أصدقائنا جل عن بعض العلماء أنه أنك العلم الغيبي اللدني الذي
تعتمد عليه المنصوفة وينتمي أهل الطريقة إليه ويقولون أن العلم
اللدني أقوم وأجل من العلوم المكتسبة المحصلة بالتعلم وجن
أن ذلك المدعى يقول بأن لا قدر تصور علم الصوفية ولا ظن أن
أخبار العالم تكلم بالعلم الحقيقي من فكر وروية من غير تعلم وبسب
فقلنا كأنه ما أطلع على طرق التخصيل وما اهتدى إلى أمر النفس
الإنسانية وصفائها وكيفه فتولها آثار الغيب وعلم المحكوث
فقال صدق نعم أن ذلك الرجل يقول بأن العلم هو الفقه وتفسير
القرآن والكلام حسب وليس وراءها علم وهذه العلوم لا تحصل إلا
بالتعلم والفقه فقلنا نعم وكيف يعلم علم التفسير فإن القرآن
هو البحر المحيط المشتمل على جميع الأشياء فليس جميع معانيه وحقيقته
تفسر من كثرة هذه التضائيق من العوام بل التفسير غير ما يعلم
ذاك المدعى فقال صدق وذلك الرجل لا يعلم إلا هذه التفسيرات المروية
المنسوبة إلى العشرة والتقليد والماوردي وغيرهم فقلنا
لقد بدعنا من هذه الحقيقة فإن الشك في جميع شياخ التفسير كلمات

المفسر

المختصر شبه المحقق وبكر الكلمات غير مذكورة في سائر التفسير وذلك
الرجل الذي لا يعد العلم إلا الفقه والكلام وهذا التفسير القامى كأنه
ما علم اقتسام العلوم وتفاصيلها ومراتبها وظواهرها وبواطنها وحقائقها
وقد حرت العالة بأن الجاهل بشئ ينكر ذلك الشئ وذكر المدعى ما ذاق
طعم شراب الحقيقة وما أطلع على العلم اللدني فكيف يُقر بذلك ولا يرضى
بأقراره تقليد أو تحميسا ما يعرف فقال ذكر الصدق الشفيق ما يريد أن
تذكر طرفا من مراتب العلوم ويحجب هذا العلم اللدني الذي أنت يدعيه
بنفسك وتبرع بالثبته فقلنا لكن هذا المطلوب سيانه غير جليل
ولكني أشرح مقدمة بحسب اقتضاها من موافقة وقتي وما ينبغي
مخاطبة وما يريد تطويع الكلام فإن خبر الكلام ما قل ودل فثبت
أنه التوفيق والاستعانة وذكرنا مطلوب صدق الفاضل الطالب
السبب في هذه الفصول فصل أعلم أعانك الله لن العلم
هو تصور النفس الناطقة المطهنة صافي الأشياء وصورها المحرقة
عن المواد باعنائها وكيفياتها وتفاصيلها وجواهرها وذواتها إن كانت
مفرقة وإن كانت مركبة والعالم هو المحيط المدرك المنصور والمعلوم
هو ذات ذلك الشئ الذي ينتقش علمه في النفس وشرف العلم يكون
على قدر شرف المعلوم ورتبة العالم يكون بحسب رتبة العلم ولا شك
لأن أفضل المعلومات وأعلاها وأشرها وأجلها هو الله الصانع
المبدع الحق الواحد فاعلم هو علم التوحيد أفضل العلوم وأجلها وأكملها
وهذا العلم ضروري واجب تحصيله على جميع العقلاء كما قال عليه السلام
طلب العلم فرضة على كل مسلم وأمر بالسفر في طلب العلم فقال عليه السلام
اطلبوا العلم ولو بالصين وأشارته إلى الصين لا إلى بلاد أخرى من معنى
ما استأذره في هذه الرسالة وعالم هذا العلم أفضل العلماء والكرام

وهذا السبب خصم الله بالذكرة في أجل المراتب فقال شهد الله أنه لا اله الا
هو والملائكة واولوا العلم فعلم علم التوحيد بالطلاق مع الانبياء وبعضهم
الصالحين وبعضهم متابعيهم الذين هم ورثة الانبياء وهذا العلم ولن كان
شريفاً في نفسه كما ملأ الله الاسفل سائر برائه لا يحصل الا بمقدار كثرته
وتلك المقدمات لا تتعلم الا عن علوم شتى مثل علم السموات والافلاك وعلم
جميع المصنوعات وتولد عن علم التوحيد علوم اخرى كما سندكر اقسامها
في موضعه فما علم ان العلم شريف بذاته من غير ان جهة المعلوم حتى لن
علم البحر شريف بذاته وان كان العلم باطلا وذلك لان العلم ضد الجهل والجهل
من لوازم الظلمة والظلمة من خيز السكون والسكون قريب الى العدم وقبح
الباطل والاضلاله ايضا في هذا القسم فاذا اجهل حله علم العدم والعلم
حكمه حكم الوجود والوجود خبر من العدم والهداية والخير والحركة والقوة
كلها في سلك الوجود واذا كان الوجود اول من العدم فالعلم اشر من الجهل
فان الجهل مثل العمى والظلمة والعلم مثل البصر والنور ولا يستوي الا عن
والبصر والالطامات والنور والالظلال والحرور وصرح البار نفاً
هذه الاشارات فقال قل هل يصنف الذين علمون والذين لا يعلمون انما
يتذكر اولوا الالباب واذا كان العلم خيراً من الجهل والجهل من لوازم
الجسم والعلم من صفات الروح والعلم اقسام كثيرة بحسبها في فصل آخر
وللعالم في طلب العلم طرق عدة نذكرها في فصل عايد ولان لا يتبين
عليك بعد معرفة فضل العلم لا معرفة الروح الذي هو نوع العلوم ومقرها
ومحلها ومجملها وذكر ان الجسم ليس محل العلم لان الاجسام متناهية ولا تتع
كثرة العلوم بل لا يتحمل الا النقوش والرقوم والنفس قابلة لجميع
العلوم من غير عمانية ومن اجمته وملا زوايا وخلق ونحن نعلم في
شرح الروح غيا سبيل الاختصار فاصل اعلم ايذ الله ان الله نفاً

نبذة

لن

خلق الانسان من شينين مختلفين احدهما الجسم المظلم والكشف الداخلي تحت الكون
والفساد المركب المولف التزاني الذي لا يتبع امره الا بغية والآخر هو النفس
الجوهر الفريد المنير المدرك القابل للمحرك المتم للامارات والاجسام والله نفاً
ركب الجسد من اجزا الغذاء ورياء باجرا الدماء وتمتد قاعدته وستون
اركانه وعين اطرافه واطهر جوهر النفس من مرة الواحد الكامل المكل
المفيد ولا اعني النفس القوة الطالبة للغذاء والقوة المحركة للشهوة
والغضب ولا القوة الساكنة في القلب المولدة للحياة المنعقدة للحركة
من القلب الى جميع الاعضاء فان هذه القوة تسمى روحاً حيوانياً والحركة
والشهوة والغضب من جنده وتلك القوة الطالبة للغذاء الساكنة في الكبد
بالقوة في الغذاء يقال لها روحاً طبيعياً والغضب والدفع والجذب من
صفاتها والقوة المصورة والمولدة والنامية وباقي القوى المنصوبة
لها خدام الجسد والجسد خاد الروح الحيوان لانه يقبل القوي عن الروح
ويعمل بحسب تحريكه وانما اعني بالنفس ذلك الجوهر الكامل الفرد الذي
ليس من شأنه الا الذكر والتخفظ والتفكر والتخبر والروية ونقل جميع
العلوم والامور عن قول الصور المجردة المعزاة عن المواد وهذا الجوهر
ربيب الارواح وامير القوي والكل كرمونه ويمثلون امره والنفس
الناطقة اعني هذا الجوهر عند كل قوم اسم خاص فالجسم يسمى بهذا
الجوهر النفس الناطقة والفرد يسمى بالنفس المطمئنة والروح الامرن
والمتموصفة نارة تسمى الروح وتارة تسمى القلب والكل في الاسامي
فاما المحي واحد لا خلا فيه فالقلب والروح عندنا والمطمئنة كلها
اسم للنفس الناطقة فالنفس الناطقة هو الجوهر الجسيم العلامة
الفعالة المدركة وحيث نقول الروح المطلق او القلب انما نعني به هذا
الجوهر والمتموصفة سمون الروح الحيوان نفساً والشرع ورو بذلك

عاين تعلم حقيقة الانسان من غير ان ترى انسانا كما انها علمت الملايكه والشياطين
 وما احتاجت الى روية اشخاصها اذ انبأها جبرائيل كثر الناس وقال بعض
 قوم من المنصور ان القلب عينا كما للجسد فخر للظواهر بالعين الظاهرة
 ومن الحقائق بعين القلب وقار رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من عبد
 الا وقلبه عيان وما عباد يدرك بها الحب فاذا اراد الله يعبد خيرا
 فتح عينه قلبه ليرى ما هو غايته عن بصره وهذا الروح لا يموت بموت البدن
 لان الله تعالى يدعوه الى ابيه فيقول ارجع الي بكروا نمانا فارق وعرض
 عن البدن من اعراضه تتعطل احوال النفس الحيوانية والطبيعية فيسكن
 المحرك فقال لذلك السكون موتا واهل الطريقة اغنى الصوفية بمقدون
 عاين الروح والقلب اكثر اعتمادا على الشخص واذا كان الروح من امر البارئ
 فيكون في البدن كالغريب ويكون في جهة الى اصله ومرجعه وانما يقبل
 عاين البدن رعاية لصالح البدن لا ضرورة ذاته واذا كان وجهه الى
 اصله فينال الفوائد من جانب الاصل اكثر مما ينال من جهة الشخص اذا قهر
 ولم يدس نادنا في الطبيعة واذا علمت ان الروح جوهر فخر وعلمت ان
 الجسم لا بد له من المكان والعرض البقي الى الجوهر فاعلم ان الجوهر لا يحل
 في محل ولا يسكن في مكان وليس البدن مكان الروح ولا يحل القلب بل
 البدن الله الروح واداة القلب ومركز النفس الروح بذاته غير متصل
 باجزاء البدن ولا منفصل عنه بل هو مقبل عاين البدن مقبله مفيض
 عليه واول ما يظهر من نور عاين الدماغ لان الدماغ منظره الخايف فاحذر
 مقدمه خادما للدماغ ومن اوسطه وزيرا ومدبرا ومن اخره حراة
 وقازنا وجافط ومن جميع الاعضاء راجلا وركبا ومن الروح الحيوان
 خادما ومن الطبيعي وكذا ومن البدن ركبا ومن الدنيا ميدانا ومن
 الحياة بضاعة وما لا دمن الحركة تجارة ومن العلم رجا ومن الاخر رجاء

والمعنى

ومقصدا ومن الشرح طريقه ومنهجا ومن النفس الامارة جارسا ونفسا ومن
 اللوامه مبنها ورفقا ومن الحواس حواسيسا واعوانا ومن الدن فرعا
 ومن الغدا استنادا ومن الحى تلميذا او الرب من وراء ذلك كله بالمصادف النفس
 هذه الصفة مع هذه الالة اقبلت عاين هذا الشخص الكيف وما انظمت به
 بذاتها بل ترتيبه بالافان ووجهها الى بارئها وامر بارئها بالاستفاد الى
 وقت مسمى واجل معلوم والروح الاشعل في هذه هذه السفر لا يطلب
 العلم ان العلم يكون جليتها في دار الاخر وعلم ان لما والنبون زينة
 الجوه الدنياء والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرا ملما فكما
 ان العين مشغولة بروية الصانع والاذن يواظب عاين استماع الاصوات
 واللسان يكثر في الاقوال والروح الحيوان يتردد للذات الشهوانية
 والغضبية والروح الطبيعي الى الكل والشرب فالروح الطبيعية اغنى
 القلب لا يريد العلم ولا يرضى الا بالعلم بل يعلم وتعلم طول عمره ويحلم العلم
 جميع ايامه الى وقت مفارقة ولو قبل عاين امر اخر دون العلم فانما يقبل
 لمصلحة البدن والمراد ذاته ومحبة اصله واذا علمت احوال الروح ودوام
 بقاها وعشقه للعلم وشغفه بالعلم في علمك ان تعلم اصناف العلوم
 فانها كثيرة ونحن نجيبها بالاخصار قال الله تعالى ان ذلكم لذكر لمن
 كان له قلب او لم يسمع وهو شهيد فاصل اعلم اعانك الله لن العلم
 عاين اثنين احدهما شرعي والاخر عقلي واكثر العلوم العقلية شرعية عند
 عند عاينها واكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها ومن لم يجعل الله
 له نورا فاما من نور قامت القسم الاول وهو العلم الشرعي ينقسم الى
 نوعين احدهما في الاصول وهو علم التوحيد وهذا العلم شرط في ذات
 الله ~~والمعنى~~ وصفاته الفعليه وصفاته الذاتية المقدرة
 بالاصنام عاين الوجه المذكور وسطر ايضا في احوال الانبياء والائمة من بعدهم

فهم

والصياغة ونظم في احوال الموت والحياء وفي احوال القامة والبعث والجسر
والجساب ~~في احوال الموت والحياء~~ فاهل النظر في هذا العلم يمثلون اولاً بابات
القرآن ثم ما خابر الرسول عليه السلام ثم بدلائل العقلية والبراهين القياسية و
مقدمات القياس الجدلي والعاذلي ولواحقها من اصحاب المنطق الفلسفي
ووضعوا اكثر الالفاظ في غير موضعها ويدعون في عباراتهم الجوهر والعرض
والدليل والنظر والاستدلال والحجة وتختلف معنى كل لفظة من هذه الالفاظ
عند كل قوم حتى ان الجاهل يعنون بالجوهر شيئا والصوفي يعنون بشيئا اخر
والمتكلمون بشيئا اخر وعلم هذا المثال وليس المراد في هذه الرسالة تحقيق
الالفاظ على حسب اراء القوم فلا شرع فيها وهؤلاء القوم المخصوصون
بالكلام في الاصول وعلم التوحيد هم المتكلمون فان اسم الكلام يقع على
علم التوحيد ومن علم الاصول التفسير فان القرآن من اعظم الاشياء واشهرها
واجلها واغربها وفيه من المشكلات الكثيرة ما لا يحيط بها كل عقل الا من
اعطاه الله فهما في كتابه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما من امر من ابائ
القرن الا وله اظهر بطن ولنبظه بطن الى سبعة ابطن وفي رواية اخر
الى تسعة ابطن وقال عليه السلام لكل حرف من حروف القرآن حروف ولكل
حرف مطلع والله تعالى اخبر القارئ عن جميع العلوم وجل الموجودات
وصفها وصغيرها وكبرها ومحسوسها ومعقولها والى هذا اشار تعالى حيث
قال ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وقال تعالى ليدروا اياته
وليتذكروا والابواب واذ كان امر القارئ اعظم الامور فان مفسر
اذ حقته وان عالم اخرج عن عهده نعم لكل واحد من المفسرين شرح في
شرحه بمقدار ما فيه وخاض في بيان ما يحجب فوه عقله وقدرته علمه
فكلهم قالوا وبالحقيقة ما قالوا وعلم القارئ يدل على علم الاصول والفروع
والشرع والفعل ويجب على المفسران ينظر في القرآن من وجه اللغة

ومن وجه الاستعارة ومن وجه تركيب اللفظ ومن وجه مراد النظم ومن وجه
عالم العرب ومن وجه امور الجمال ومن وجه كلام المتصوفة حتى يقرب
تفسيره الى التحقيق ولو اقتصر على وجه واحد واقتنع في البيان بغير واحد
الاخرج عن عملة البيان وتوجه عليه حجة الايمان واقامه البرهان ومن
علوم الاصول ايضا علم الاخبار فان النبي عليه السلام كان افعى العرب والعجم وكان
معلما موجبا اليه من الله تعالى وكان عقله محيط بجميع العلوم والاسفليات
مكل كلمة من كلماته بل كل لفظة من الفاظه وجد كنهها بحار الاسرار وكثرت
الرموز فعلم اخباره ومعرفته احادته امر عظيم وخطب جليل كبر لا تقدر كل
اجدان يحيط بعلم الكلام والنبوي الا من يمد نفسه عنها بعمق الشرح وبريل
الاعوجاج عن قلبه تنقوم شريح النبي عليه السلام الذي يجدونه ملقوا عند
في التوراة والماجيل والفرقان ومن اراد ان يتكلم في تفسير الكتاب وتاويل
اخبار النبي عليه السلام ويصيب كلامه فيج عليه اولا تحصيل علم اللغة
والبحر في النحو والرسوخ في ميدان الاعراب والنسب في اصناف التفسير
فان علم اللغة سليم ومرفاه الى جميع العلوم ومن لا يعلم اللغة فلا سبيل
الى تحصيل العلوم فان من اراد ان يصعد سطحها يجب عليه تمهيد المرافاة اولا
ثم بعد ذلك صعود فان علم اللغة وسيلة عظيمة ومرفاه كثيرة لا تستغنى
طالب العلم عن احكام اللغة فعلم اللغة اصل الاصول واول علم معرفة الادوات
ومن منزلة الكلمات المفردة وبعد ذلك معرفة الاسماء المفردة وبعد
الافعال مثل الثلاث والرابع والخامس وغيرها ويجب على اللغوي ان
ينظر في اشعار العرب واواها وانقتها اشعار الجاهلية فان بها تلغ
المحاطرة وتلوح النفس ومع الشعر والادوات والاسماء والتعريف
يجب تحصيل النحو فان علم النحو لعلم اللغة بمنزلة الميزان للذهب والفضة
لعلم الحكم والعروض للشعر والاذراع للامثال والمكيال للحبوب وكل

الاسم

شيء لا يوزن بميزانه لا يبين فيه حقيقته الزمان والنقصان فعلم اللغة سبيل
 الى علم التفسير والمأثور وعلم القرن والأخبار دليل الى علم التوحيد وعلم التوحيد
 هو الأصل المهم الذي لا يتجلى نفوس العباد اليه والتخلص من خوف المعاد
 اليه فهذا يحصل علم الأصول والنسوع الثاني من العلم الشرعي هو
 علم الفروع وذلك ان العلم اما ان يكون علميا واما ان يكون عمليا وعلم الأصول
 هو العلمي وعلم الفروع هو العملي وهذا العلم العلي شتمل على علم حقوق
 او لها حق الله تعالى وهو اركان العبادات مثل الطهارة والصلاة والزكاة
 والحج والجهاد والاذكار والإيمان والجماعات وزوايد هاتر النوافل والفرائض
 وشأنها حق العباد وهو ابواب العبادات وتجرب في وجهين احدهما
 المعاملة مثل البيع والشركة والهبة والقروض والدين والقصاص
 وجميع ابواب الديات والوجه الثاني في المعاقلة مثل المكالمة والطلاق
 والعنق والرق والفرائض ولواحقها وطلق اسم الفقه على هذين الحرفين
 وعلم الفقه علم شريف مفيد عام ضروري لا يستغنى الناس عن علم الفقه
 لعموم الضرورة اليه وشأنها حق النفس وهو علم الاخلاق والادب
 اما مذمومة وكب دفتها وقلعها واما مجمولة وكب تجسسها وتكلمه النفس
 بها والاخلاق المذمومة والاوصاف المجرورة معينة مشهورة في كتاب
 الله تعالى واخبار الرسول من خلق بواجبة منها دخل الحنة واما
 القسم الثاني من العلم هو القسم العقل وهو علم يغفل مشكرك في حفظ
 والصواب وهو موضوع في ثلثة مراتب المرتبة الاولى وعلم المراتب
 علم المنطق والرياضي فاما الرياضي فينظر في العدد والهيئة اعني علم الاعداد
 والارثم والهندسة وعلم المقادير والاشكال واقاليم الارض وما يتصل
 بها ويتصل بها علم النجوم والاحكام الموالد والعلوم وكذلك علم الموسيقى
 ونسب الاوتار واما المنطق فينظر من طريق الكد والرسمة في الاشياء التي

كذا

تدرك بالصور ونظر من طريق القياس والبرهان في العلوم التي يقال بالتدقيق
 ويور علم المنطق على هذه القاعلة وينتد بالمفردات ثم بالمرديات ثم بالافعال
 ثم بالقاس ثم باقسام القاس ثم طلب البرهان وهو نهاية علم المنطق والمرتبة
 الثانية وعلم اوسطها علم الطبيعي وصاحبه ينظر في الجسم المطلق واما ركان
 عالم الدنيا وفي الجواهر والاعراض وفي الحركة والسكون وفي احوال السموات
 والاشياء الفعلية والانفعالية وينتول من هذا العلم النظر في احوال مراتب
 الموجدات واقسام النفوس والازمنة وجميع الجواس وكيف ادراكها
 لمجوساتها ثم يود النظر في علم الطب وهو علم الادب والاعلا والادوية
 والمعالجات وما يتعلق به من فروع علم الاثار العلوية وعلم المعادن
 ومعرفة خواص الاشياء وتنهي الى علم صنعة الكيمياء وهو معالجة الاجسام
 المرضية في اجواف المعادن والمرتبة الثالثة وعلم العلياء وهو النظر
 في علم الوجود ثم تقسم الى الواسع والممكن ثم النظر في الصلابة وذاته وجميع
 صفاته وافعاله وامره وحكمه وقضايه وتزنيب ظهور الموحودات عنه
 ثم النظر في علم المعلومات والجواهر المفردة والعقول المفارقة والنفوس
 الكاملة ثم النظر في احوال الملائكة والاشياطين وتنهي الى علم البنوات
 والامر المعجرات واهوال الكرامات والنظر في احوال النفوس المقدسة وحال
 النور والبقطة ومقامات الرويا ومن فروع العلوم الطلسمات والتاريخيات
 وما يتعلق بها وهذه العلوم تفصيل واعراض ومراتب وجميع الى
 تخرج وفي بيان جلت برهان يبي ولكن لاقتضار اول واعلم ان
 العقل مغر بذاته والعلم الشرعي مغر بذاته وينتول منها علم مركب
 يوجد فيه جميع احوال العلمين المفردين وذلك العلم المركب علم الصوفية
 وطريقه احوالهم وان لطا يقفنا اعني المتصوفة علم خاص وطريقة
 واضحة مجموعة من العلمين وعلمهم شتمل على الحال والوقت والسماع

والوجد والشوق والسكر والحبو والمحو والفقر والغنى والولاية والارادة
والشيخ والمريد وما يتعلق باحوالهم مع الزوائد والاصناف والمقامات ونحن
نتكلم في هذه العلوم الثلاثة في كتاب خاص لويريد الله ونحن علينا بالتوفيق
والان ليس قصدنا التعديل للعلوم واصنافها في هذه الرسالة وقد جرت بها
وعدها على طريق الاختصار لا يجوز من اراد الزيادة وشرح هذه العلوم
فليرجع الى مطالعة الكتب ولما انتهى الكلام في بيان تعدد اصناف العلوم
وتعلم انت نقبنا ان كل فن من هذه الفنون وكل علم من هذه العلوم مستند
على شرايط لا يتنفس في نفوس الطالبين وبعد تقدير العلوم يجب عليك ان
تعرف كيفية طرق التحصيل فان تحصيل العلم طرق معينة نحن فصلها ونشرحها
فصل اعلم اعلم الله تعالى ان العلم الانساني يحصل من طريقين
احدهما التعلم الانساني والثاني التعلم الرباني اما الطريق الاول وهو
العلم الانساني طريق معهود ومسلك محسوس بقرينه جميع العقلاء وهذا
التعلم يكون علما وجهين احدهما من خارج وهو التحصيل بالتعليم والاخر من
من داخل وهو الاشتغال بالتفكير والتفكير الباطن منزلة التعلم في الظاهر
فان التعلم استفادة الشخص من الشخص الحروف والتفكير استفادة الروح من
النفوس الكلى والنفوس الكلى ارشد تائيدا واخفى تعلما من جميع العلماء والعقلاء
والعلوم موزعة في اصل النفوس بالقوة كالبذر في الارض والجوهر في
قعر البحر او في قلب المعدن والتعلم هو طلب خروج ذلك الشيء الذي هو
فيه بالقوة الى الفعل والتعلم هو اخر اجبه من القوة الى الفعل ونفس
المتعلم يشبه نفس العالم وشرف اليه بتشبيهه فالعالم بالافاق
كالزارع والمتعلم بالاستفاد كالارض والعلم الذي بالقوة كالبذر
والذي بالفعل كالنبات واذا كمل نفس المتعلم كونه كالشجر المثمر
او كالجوهر الطاهر فاذا غلبت قوى البدنيه على النفس يحتاج المتعلم

ان زيادة التعلم في طول المدة وتجلد المستفاد والتعب وطول المدة واذا غلب
نور القلب على اوصاف الجسد استغنى الطالب بقليل الفكر عن كثرة التعلم
فان النفس القابل كحد الفوائد العلمى تفكر ساعة ما لا يجد نفس الجاهل تتعلم
سنة فاذا بعض الناس يحصلون العلوم بالتعلم وبعضهم بالفكر والتعلم
يحتاج الى الفكر فان الانسان لا يقدر ان يتعلم جميع الاشياء من الحروف والآيات
وجميع العادات بل يتعلم شيئا ويستخرج بالتفكير عن المعلوم شيئا والعلوم
الطريقة والصناعات العملية استخرجها نفوس الحكماء بصفاء ذهنهم وقوة
فكرهم ووجه جدسهم من غير زيادة تعلم وتحصيل ولو ان استخرج النفس
بالتفكير شيئا عن معلومها الاول اطال الامر على الناس ولم تنزل ظلمة الجهل
عن القلوب لان النفس لا تقدر ان تعلم جميع مهماتها الجروقة والظلمة بالتعلم
بل بعضها يتعلم بالتحصيل وبعضها يتعلم بالبصر كما ترى عندك الناس في تقدير
الامور المستعينة وبعضها استخرج عن ضميره صفا فله وعلم هذا جزعنا
العلماء وتمهدت قواعد العلوم حتى لنا المهندس لا يتعلم جميع ما يحتاج اليه
في طول عمر بل يتعلم كلمات علمه وموضوعاته ثم بعد ذلك يستخرج ونقيس
وكذلك الطبيب لا يقدر ان يتعلم جرويات ادوية الاشخاص وادوية بينهم
بل يتفكر في معلوماته الكلية ويعالج كل شخص بحسب مزاجه وكذلك
الشيخ يتعلم كلمات النجوم ثم يتفكر في حكم الاحكام المختلفة وكذلك الفقيه
والاديب واللاهوت في بدائع الصناعات فواجب وجه الاله الضرر وهو العزم
بتفكيره واخر استخرج من تلك الاله الاخرى وكذلك جميع الصناعات البدنيه
والنفسية او ايلها يحصله بالتعلم والباقي مستخرج من الفكر واذا انفتحت
باب الفكر على النفس وعلم النفس كيفية طرق التفكير وكيفية الروح ما حصل
الاطوار بشرح قلبه وفتح بصيرته فخرج ما في نفسه بالقوة الى الفعل
من غير زيادة طلب وطول تعب **الطريق الثاني** هو التعلم الرباني

وذلك على وجهين الوجه الاول الفاعل وهو النفس اذا حكمت ذاتها
 وزال عنها نفس الطبيعة ودرن الخرص والامل وينفصل نظرها عن شهودات
 الدنيا وينقطع فيها عن الاماني الفانية ويقبل وجهها على بارها وحشيتها
 وتتمسك بحجاب مبدعها وتعتمد على افادته وفيض نوره واسمها فعال بحسن
 عنايته يقبل على تلك النفس اقبالا كلييا وينظر اليها نظرا الهيائيا فيجد من تلك
 النفس لوجها ومن النفس الكمال قلمي وينقش فيها جميع علومه وحبر العقل
 الكمال كالعلم والنفس القدسي كما تعلم فيحصل جميع العلوم لتلك النفس
 وينقش فيها جميع الصور من غير تعلم وتفكر ومصدق هذا قول الله تعالى
 لنبيه وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما تعلم الانبياء اشرو
 مرتبة من جميع علوم الخلق لا يحصلونه عن الله تعالى بلا واسطة
 ووسيلة وبيان هذه الكلمة بوحدة قضية ان علم الله والملائكة فانهم
 تعلموا طول عمرهم وحصلوا فنون الطرق كثير العلوم حتى صاروا اعلم
 المخلوقات واعرف الموجودات وادع لما جاء ما كان عالما الله ما تعلم
 ولا راس تعلم ففازت الملائكة عليه وشجروا وتكبروا وقالوا نحن
 نبي محمد ونقدس لك ونعلم حقائق الاشياء فزجج ان علم الله ان باب
 خاتمة وقطع جوهر نفسه وذبل قلبه عن جملة المكنونات واقبل
 بالاستعانة على الرب تعالى فعلم الله تعالى ان علم الله الاسما كلها ثم عرض
 على الملائكة فقال انبيون باسمها هو لا ان كنتم صادقين فضعوا ايديكم
 عندنا وقولوا لهم وانهم سفيهة جبروتهم نعرفوا في غير العج وقالوا
 لا علم لنا الا ما علمنا فقال تعالى يا ائنيهم باسمهم فانباهم انهم عن مكنونات
 العلم ومستترات الامر عند العقلاء ان العلم الغيبي المنقول عن الوحي
 اقوى واكمل من العلوم المكتسبة وصار علم الوحي ارض الانبياء وحق
 الرسل حتى اعلق الله بآب الوحي في عهد سيدنا محمد عليه السلام فكان رسول الله

صلى الله عليه واله وخاتم النبيين وكان علم الناس وافهم العرب والعجم
 وكان يقول ادبني ديني فاجبت تاديبه وقال لقومه انا اعلمكم بالله
 واشتاكم منه وانما كان علمه الكمل واشرف واقوى لانه حصل عن التعلم
 الزباني وما اشتغل قط بالتعلم والتعلم الانسان فقال تعالى علمه شهد القوم
 ذو خرق فاستوى وهو بلا حق الاعلان والوجه الثاني هو الالهام
 والالهام تنبيه النفس الكمال للنفس الجبروت الانسان على قدر صفاته وقبوله
 وقوته واستعداده والالهام انزل الوحي فان الوحي هو صريح الامر الغيبي
 والالهام هو تفرضه والعلم المتحصل عن الوحي سمي علما نبويا والذي
 يحصل عن الالهام يسمى لدينا والعلم اللدني هو الذي لا واسطة في حصوله من
 النفس بين الباري وانما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافي
 فارغ لطيف وذلك ان العلوم كلها بمحصوله معلومة في جوهر النفس الكمال
 الاول الذي هو بين الجواهر المفارقة الاولوية المحضة بالنسبة الى العقل
 الاول كنسبة حوال ادم وقد ثبت ان العقل الكمال اشرف واكمل واقوى
 واقر الال باري تعالى من النفس الكمال والنفس الكمال اعز والطف واشرف
 من باري المخلوقات فمن افاضة العقل الكمال يتولد الوحي ومن اشراق النفس
 الكمال يتولد الالهام والوحي حليلة الانبياء والالهام رتبة الاوليا فلما ان
 النفس دون العقل والول دون النبي فكذلك الالهام دون الوحي فهو ضعف
 نفسية الوحي فمن ياضافة الرويا والعلم على الانبياء والاوليا فاما علم الوحي
 فياض الرسل موقوف عليهم كما كان لادم وموسى وارهم وعمر وغيرهم
 من الرسل عليهم السلام وخلق بين الرسالة والنبوة فان النبوة هو قبول
 النفس القدسي حقايق المعلومات والمعتقدات عن جوهر العقل الاول
 والرسالة تبليغ تلك المعتقدات الى المستفيدين والمتابعين وربما يفتق
 القبول للنفس من الغوس ولاتشأن له التبليغ بعذر من الاعتذار وسبب من

الاسباب والعلم اللدني يكون اهل النبوة والولاية كما حصل للخص عليه السلام
 حيث اجزاه تعالى عنه فقال وعلمناه من لدنا علما وقال الامر بالمعروف والنهي
 عن المنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادخل لسانه في فم فاضح فلبني
 الف باب من العلم كل باب الف باب وقال ايضا لو ثبتت لي وسادة ولسان
 عليها حكمت لاهل التوراة بنور تنهم ولاهلا الانجيل راخيلهم ولاهلا القرآن
 بفرقانهم وهذه المرتبة التي تنال بحج العلم الانساني بل تنال المراد في هذه
 المرتبة بقوة العلم اللدني ولكن قال علي بن ابي حمزة لما جئنا عن عهدي موسى
 ان يخرج كتابه كان اربعين جملا واذن الله ورسوله في الشرح في شرح
 معاني الف حتى يبلغ مثل ذلك يعني اربعين وقرأ او جملا وهذه الكثرة
 والسعة والافتتاح في العلم لا يكون الا لدنيا الهيا سماويا فاذا اراد
 الله بعد خيرا رفع الحجاب عن نفسه وبين النفس الباطن الذي هو اللوح
 فيظهر فيها اسرار تلك الملوآت وينقش فيها معاني تلك الملوآت فيغير
 النفس عنها كما اشار في عبارة وحقيقة الحكمة تنال من العلم اللدني وما لم
 تبلغ النفس هذه المرتبة لا يكون حكما لان الحكمة من مواهب الله تعالى
 وكون الحكمة من شيا من عباد مني تشا من كون الحكمة فقد اذن خيرا
 كثيرا وما يذكر الا اولوا الالباب واولوا الالباب هم الواصلون مرتبة
 العلم اللدني المستغنون عن كثرة التحصيل ونغب العلم فيتعلمون قليلا وتعلمون
 كثيرا ويتبعون يسيرا ويستتركون طويلا واعلم ان الوحي لو انقطع وبار
 الرسالة لو انسد واستغنا الناس عن الرسل واطهار الدعوى وتصح
 الحق وتبطل الدين كما قال تعالى اليوم اكملت لكم دينكم وانمته عليكم نعمتي
 ورضيت لكم الاسلام ديناً وليس من الحكمة اظهار زياده الفائدة من غير
 حاجة فاما باب الالهام لا يفسد ومراره نور النفس الكلي لا ينقطع
 لدوام ضرورة النفوس واجابها ان تاييد وتجديد وتذكير وكما ان الناس

استغوا عن الرسالة والدعوة اجتاجوا الى التذكير والتمني استغوا عن
 في هذه الوسوس وانما كبر في هذه الشهوات فائدة فقال اغلق باب
 الوحي وهداية العباد وفتح باب الالهام رحمة بالعباد وهما الامور مرتبة
 المراتب ليعلم ان الله لطيف بعباده رزق من يشاء بغير حساب فصل
 اعلم ان الله ان العلوم كلها مركوزة بالقوة في جميع النفوس الانسانية
 كلها قابلة لجميع العلوم ولو يقفوت لنفس من النفوس جملها انما يقفوت
 بسبب طارئ وعرض عارض يطر عليها من خارج كما قال رسول الله صلى الله
 عليه وسلم خلق الله الناس جنفا اختلجهم الشياطين وقال عليه السلام كل مولود
 يولد على الفطرة فالفطرة الناطقة الانسانية اهل لا تشرق النفس الا عليها
 ومستعد لقبول الصورة المعقولة عنها بقوة طهارتها الاصلية وصفاتها
 الاولية ولكنها مرضى بعضها في هذه الدنيا وتمنع عن ادراك الحقائق بامراض
 مختلفة واعراض شتى ويبقى بعضها على الصحة الاصلية بلا مرض وفساد
 وقبل ان يدامت جيا فالنفوس السليمة هي النفوس النبوية القابلة
 للوحي والتأييد القادرة على اظهار المعجز والتصرف في عالم الكون والفساد
 فان تلك النفوس راقية على الصحة الاصلية وما تغتر ان مرضتها بفساد
 الامراض وعلا الاعراض فصار الانبياء اطباء النفوس ودعاهم الخلق
 الى صحة الفطرة واما النفوس المريضة في هذه الدنيا الدينية صاروا على
 مراتب بعضهم تايير والمرض المزمن تايير اضعفها وداخما النسيان
 في خواطهم فيشغلون بالعلوم ويطلبون الصحة الاصلية فيزول مرضهم
 باذن معاكسة وينقش عنهم نسيانهم باقل تذكر وبعضهم يتعلمون
 طول عمرهم ويشغلون بالتحصيل والتفحص جميع ايامهم ولا يفهمون شيئا
 لفساد مزاجهم فان المزاج اذا قسد لا يقبل العلاج وبعضهم يدركون
 ويشعرون ورناضون ويذلون انفسهم ويجدون نورا قليلا واشراقا

ضعيفا وهذا النفا وتاما ظهر عن اقبال النفوس على الدنيا وادبارها واعراضها
 واستغرافها بحسب قوتها وضعفها كما لصاح اذا عرض والحراض ذابح وهذه
 العقدة اذا انحلت تفر النفس بوجود العلم اللدني ويعلم ان النفس كانت عالمة
 في اول الفطر وصافية في بداية الاختراع وانما جهلت لانها مرضت بحجة هذا الجسد
 الكثيف واقامه هذا المنزل المكدر والحمل المظلم وانما لا تنظر بالعلم ايجاد العلم للوجود
 ولا ابداع العقل المفقود بل فانها العلم الاصل الغريزي بطرمان المرض والمرض
 اقنابلها على تربية الجسد وتمهيد فاعلمته ونظر اساسه والاب المشفق المحب
 لولده انما اقبل على رعاية الولد وشغل بمهمات شتى جميع الامور وكفى بما يمر
 واجد وهو امر الولد فالنفس لشدة ضعفها وشفقها اقبلت على هذا الهيكل
 واشتغلت بقرينه ورعايته والاهتمام بمصالحه واستغرفت في الطسعة
 سبب ضعفها وحزنها فاجتاحت في انشاء العمر الى الفطر طلبا للذكاء ما قد
 شئت وطحا لوجدن ما قد فقدت وليس التعليم الا رجوع النفس الى عمرها
 الاختراع ما في ضميرها الى الفطر طلبا لتكميل ذاتها وبنسج عاداتها واذا كانت
 النفس ضعيفة ولا يندل الى حقيقة جوهرتها تتسخر وتغضم معلم مشفق كامل
 للعلم وسعده الله ليعتبرها على طلب مرادها وما مولاها كالمريض الذي يكون
 جاهلا بمعالجته وتعلم لن الصحة شرفة مجموعة مطلوبة فرجع الى طبيب
 مشفق وتعرض حاله عليه وباو اليه للعلاج ويزيد عنه مرضه وقد
 راينا ان عالما يمرض مرض خاص بالراس والصدر فتعرض نفسه على جميع العلوم
 وسعى معلوماته ولتنبس وسستر في حافظته وذاكرته جميع ما حصل في
 سابق عمره وما ضاى ايامه فاذا سمع وعاد الشفا اليه نزل النسيان
 عنه وترجع النفس الى معلوماتها فتدكر ما قد شئت في ايام المرض
 فعلمنا ان العلوم ما فويت وانما شئت ورفق بين الجوى والنسيان
 فان الجوى فالنفوس والرسوم والنسيان التباس النفوس فكون الانعام

او السحاب الساكن لنور الشمس عن اجبار الناظرين لا كما الغروب الذي هو نقل
 الشمس عن فوق الارض الى اسفل فاشتغال النفس بالتعلم هو اواز الى المرض
 العارض من جوهرها ليعود الى ما علمت في اول الفطر وجعلت في يد العلمارة
 واذا عرفت مراد التعلم وحقيقة النفس وجوهرها فاعلم ان النفوس
 المرضة تحتاج الى التعلم وانفاق العمر في تحصيل العلوم فاما النفس التي كفت
 مرضها وتكون علمتها ضعيفة وسنرها رقيقا ومزاجها جيبي وجوهرها صافيا
 كاملا فانها لا تحتاج الى زمان تعلم وطول يقبل بل يكفيها ادنى تفكير لانها ترجع
 بالتفكير الى اصلها وتقبل على بدانها وحقيقتها وتطلع على خفياتها فخرج ما فيها
 بالقوة الى الفعل وخبر ما هو موزون فيها طمعا فيتم امرها ويكمل شأنها وتعلم
 اكثر الاشياء في اقل الايام وتجرع العلوم باحسن النظام فسحق عالما مثلكم
 كاملا مستفيض الا قال عن النفس الخال ونفس الاستقبال على النفوس الحرة
 ويتشبه بالعشق الى الاصل ويقطع عرق الجسد واصل الخقد ويعرض عن
 فضول الدنيا وزخارفها واذا وصلت هذه الرتبة فقد علمت ونيت وفازت
 وهذا هو المطلوب والمراد لجميع الناس واعلم ان العلم اللدني سريان
 نور الالهام والالهام يكون بعد التسوية كما قال تعالى ونفس وما سواها
 فاعلمها بنورها وتقواها والتسوية هي صحة النفس ورجوعها الى فطرته وهذا
 الرجوع يكون بثلاثة اوجه احدها تحصيل جميع مراتب العلوم وتقدمها
 واخذ الخيط الاوفر من اثرها والثاني بالرياضة الصادقة والمراقبة الصحية
 فان الرسول عليه السلام اشار الى هذه الحقيقة فقال علم من علم ما علم ورثته
 اسمه علم ما لم يعلم وقار عليه السلام من اخلص له ليدع صابجا ظهر شياحه الجملة
 من قلبه على لسانه والثالث الفكر فان النفس اذا تعلمت وارتاضت
 بالعلم والعمل وتفكرت في معلوماتها بشرط التفكير ينفتح عليها باب الخير كالنار
 التي تحرق ما ملأه شرط التجارة تنفتح عليه ابواب الرخ واذا اسكر طريق

ربذة الخافق

بصر

الخطا تقع في مهالك الخسران فالمتفكر اذا سلك سبيل الصواب صبر من ذل
الابواب وتفتح روزنة من عالم الغيب قلبه فيصير عالما كاملا عاقلًا لاهلها
مؤيدًا لما قال عليه السلام تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وشرابط التفكير
تختصرها رسالة اخرى اذ بيان الفكر وكيفية وحقيقته امر مهم يحتاج
ان زيادة شرح تيسر يحوز منه فقال ولان ختم هذه الرسالة فان هلا
الكلمات كفاية لاهلها ومن لم يجعل الله له نورًا فما له من نور //
تمت الرسالة في معنى العلم اللدني من شأنه الغرال بعمر الله
في المدة الحادية عشرة في الساعة من ذي الحجة سنة ١٢٠٥

محمد ترميز عوارث
ذلكتدرا علم الدين بهت
تقدم كنات بان است
كلمة الف كنات كذا كن
دعنا ان كنات كنات



م

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر وتم فضلك
 اجهد الله على نعم متواصلة اخرج اطراف النهار رياضها وخرج مزاياها
 اردانا اللب الحياضها واصل عا سيب ولد انه وخير من زين جماله العالم محمد
 صاحب شريعة الاسلام وواعي النظر ان دلل الاسلام وعالمه المهتمين
 بانواره واصحابه المقدرين اناره وبعبارة هذه المصحة الموسومة
 بزبدة الحقائق ومشتمة على كشف الغطاء عن الاصول الثلاثة التي تعبد
 تاعقها كاهن الخلق وقد اودعنا مائة فصلا ووجعنا بكت دقة
 من كل اصل وهي عدة كاملة للطالبين وعينة وافية لمقاصد السالكين
 العلم اليقين وقد ذكرت في الرسالة العلامة التي علمتها في هذه السلك
 الصالحين رضي الله عنهم وعن من سلك طريقهم ما لا يستغنى عن اعتقاد العوام
 في تلك الاصول واما الذي يتبع العبد الخواص فقد عرفت عن بيانه في
 هذه الفصول وقد استخرجت الله عروجه املاها فسلط على خواطر
 لم اجد بها من مضايها ولولا ان الخير كان في ذلك لما اتبع القدر في هذه
 المسالك فما استخار عبد في امر من امور الدين والدنيا لم يتردد له فيها سائر
 الوصول الى درجة العليا ولقد كان اذ ان يتوقع متى اذ كنت مشغلا
 بتجصيل العلم واستفادته وقد اكبت طول الليل والنهار على استزادته
 ثم انقطع طمعي عن ذلك بعدما اضريت عن طلب العلم صفحا وطويت
 دون القبال عليه كشيخا صارت نفيرة القلب عنه الى حد كنت استبعد
 معه من نفسي ان اتفرغ يوما للتمهيد تاليف او اشتغل بتاسيس تصنيف
 وكان القلب في الخرج اساجله وقد عرق فيه الاوتون والاحزون
 وليس لهم معتبر معول عليه ولا متمسك يلجأ اليه ثم اني رايت بعض
 المخلصين من اعوان شوق نفسه الى الاجابة عنتم نظر العلماء
 في اصول الدين وموقف اقدم السالك في طرق البراهين فلما رايت

محتاجا في طريقه الذي هو صده اليه وقفت بضعة ايام من العمر عليه وقد
 تشوشت على احوال القلب بسببه ولكن وطن نفسي على الجمال ذلك صدق
 طلبه على اني لما استخرجت الله عروجه وقطع الخواطر الدافعة عني بقدره
 وتحررت بهذا الامر فلم اجد مدفع الشخير ثم كان القلب يطيق ان يواجد الله
 عليه وسلم ما خاب من استخار الله فابديت الملاحدة الفصول وقد قدمت
 عليها مقدمة تضمن بيان الباعث الاصل في علمها واختتمها بحكمة تشتمل
 على ذكر الوظائف التي لا بد للناظر في هذا الباب من ان يكون موجلة فيه حتى
 تعظم فائدة من مطالعته والله عوجل شفع كل من نظر فيه ووجد باطنه
 بصفا يستوعب به معناه ويستوفيه فهو المستشعر بعروة الغمامة والتمتع
 في كل امر عا كماله واتمامه وهو حسي ونعم الوكيل **مقدمة**
 في بيان الباعث الاصل في علم الملاحدة المصحة اعلم ان الذي دعانا الى ذلك
 غرضان مهمان **الغرض الاول** ان جماعة من احوال وفيه ليس للقيام
 بحقوق محبتهم وصدقاتهم ونهضت اذ اما يجب على رفاقهم كانوا
 يفترون ان انا من فضول اذكر فيها ما ينهي اليه نظر العقول في العلم بذات
 الله عروجه وصفاته والايان بحقيقة النبوة وباليوم الآخر ولما انظر
 هذه المعاني في سلك الفاظ يروق الفصح اجازها وبروح الناظر المتقل
 بالنظر اعجازها وكانت عوائق الزمان وصروف الجدران شغلي عن القيام
 بما جانت رغبته عليه وتوجهت همهم اليه ثم لما رايتهم يحتاجون غاية
 الاجتناب الى ذلك وحضوصا في الايمان بحقيقة النبوة وحقيقة الصفات
 الموصوف بها فاطر السموات والارض رايت صرف العناية الى بيان
 ذلك من اهم الامور ولقد ذكرت في النبوة وما يتعلق بها من المقدار
 العلمية في رسالتي الموسومة بغاية البحث عن معنى البعث ما يشفي
 غليل الطالب المستفيد ويكفي الناظر المستبد بنظم السديد ولكن كان

الايمان حقيقته النبوة اذ ذكر مستند العلم النقيض ومتلقى من طرق البراهين
 وجاصل ما يدركه العقل من حقيقة النبوة يرجع الى اثبات وجود شيء للنبوة
 عليه السلام بطريق حمل من غير ادراك شيء من حقيقة ذلك الشيء وما هيته وهذا
 الايمان بعيد جدا من الايمان الذي يحصل لصاحب الذوق بحقيقة النبوة شيئا
 يتصدق يحصل من الذوق له في الشعر بوجود شيء محتمل فان من لم يرزق ذوق
 الشعر قد تمكن ايضا من تحصيل اعتقاد ما بوجود شيء لصاحب الذوق ولكن يكون
 ذلك الاعتقاد بعيدا عن حقيقة الخاصية التي تختص بها صاحب الذوق وكنت
 اذا املت تلك الرسالة ابن ابي وعشرين سنة وانا الان ابن اربع وعشرين
 سنة ولقد افاضت على الرحمة الالهية في هذه السنين الثلاث من انواع
 المعارف الغيبية ونفائس الاحوال الكشفية ما يتعذر على شرحه ووصفه
 واكثر مما يستحضر عنه التعبير في عالم المتناطقين بالجوهر والاصوات وانا
 اجتهد غاية الاجتهاد ان اذكر منه طرفا في هذه الفصول اجس إشارة الى حق
 عبارة والتي الصريح لن اكثر الكلمات المذكورة في هذا الكتاب متشابهة غاية
 التشابه فيما رايت فيها لفظا لم يوجد حق المعنى المستور في قوله فلا تبطر
 اليم لسان الاعتراف قل في ذلك عندك وان اختلفت احد هما الى كنت
 عن ذكر المعاني في شغل شاغل عن تنقيح الالفاظ فلم اورد بها على اجتناب
 وجه الايراد من ان ذكر تلك المعاني بعبارات يطابقها من غير تشابه فيها
 بكلام يكون محالا لا يكون كذلك قطعنا وقينا والشأن ان املت هذه
 الفصول لقوم لا يشغلهم تشابه الالفاظ عن درك حقائق المعاني فمن
 كثرة ممارستهم الحقائق العقلية صادوا بحيث لا يقطع عليهم طريق الانس
 بالملكون القيم مع عالم الملكة العنصر الثاني الى الطريق
 الى الله عز وجل وسلوكه صعب وفيه ما لا يخص من البحار المعقمة والينان
 المحرقة والجبال الشواهق والقلوات المملوءة بالصواعق والعقبات

ولا يكون البصير
 المستطاع الى الايمان

التي تستعصي على الاعين ومتع وصفا على السنين وكل واحد من السالكين
 يظن نفسه انه من الواصلين وقد عمرا الضلال جميع الخلق الى امر عظمه
 الله عز وجل بفضلهم وكرمه حتى اهتدوا الى الصراط المستقيم واليه القوم
 والله عز وجل يعيدنا من الاعتزال بل مع السراب في المشاور ويعصمنا
 في الطريق عن القواطع المضلة حتى يرد بنا اعذب المشاور انه على كل
 شيء قدره اجل ومما اضربه بحوله العلم الجذاق من اهل النظر
 حكمهم ان حصول العلم بذات الله عز وجل وصفاته من طريق الفكر هو غاية
 السعادة ومشتى الدرجات وهذا جهل عظيم قد استولى على اكثر من من
 المهجر في العلم والواصلين فضلا عن هو بحد السلوك ومن حق ان
 العلم بذات المعشوق وصفاته عن الوصول اليه فقد سجد الضلال
 ذيله عليه ومن صار الى ان الوقوع في محله السبع الضالين ولنا العلم
 بالوقوع واجد فهو في هواة بعيد من الجمال وهذا مثل هو لا يقوم من
 اغترارهم بظنهم الفاسدة وارايم المتناقضة على ان الوصول الى ما
 يدعونه من العلم المشار اليه عزيز جدا اذ لا يتفق ذلك على التدرج
 لبعض الاشخاص في اجاد العصور فليست رايت الامر على ذلك ورايت نفسي
 ملية بالقيام على حل هذا المشكل وكشف القناع عن وجه الحق فيه صممت
 عزمي على املاء هذه الفصول ليتخذها الطالب ذخرا في طرق العلم ومسالكه
 حتى يتيسر له الحاجة عن مهالكه فمن زاحم العلماء برتبته لطلب العلم
 ولم يحقد لن ورا مقصده مقاصد كثيرة زرقده وكثر نومه وعظم
 زلاله وظهر حيث لا ينفعه خطاؤه وهذا لان الغالب على من اعتقد ذلك
 انه اذا وصل الى مقصده واجزى في العلم قضى سبق وقفيه لطلب
 ولم يكن في نفسه تشوف الى ما وراء ذلك وهذا الظن من السوء المملوكة
 لمن سلك طريق العلم ومن لم يجرب ذلك حق التجربة فلا يتصور ان يعرف

ما أقوله هـ ولقد سلك هذا الطريق ونظرت في غث العلم وسمينه وطالعت
منه كثرًا وناضجت حتى حصلت ما كان يمتني فيما كنت بصدده فأما ما كان
قليل الغنا فيه فما الفت إليه ولا عرجت في الطريق عليه علما بأن العلم
كثير والعمر قصير فتصبيه في تحصيل ما لا ينظم فابتنه جمافه وكان عذري
أدخضته كل مخاض في العلم وأضحي فالغرق بتمسك بكل شيء رجاء الخلاص
فقد كنت عايشا جفرة من النار لواللّٰه تعالى بنقدني فضله وكرمه وكان
السبب في ذلك أني كنت أطالبه كتب الإمام طلبا للارتقاء عن حضيض
التقليد إلى ذروة البصيرة فلم أظفر منها بمقصود من وثقوشته علمي فواعد
المذهب حتى ترديت في ورطات لا يمكن حكايتها في هذه المصحة ولا في أية
في سماعها أيضا لا أكثر من فأنه يؤلف من أعظمها للأفهام الفاصدة والقلوب
الضعيفة فيجترأ في أمرين يجترأ تنقص العيش حتى دلت دليل المجترأ عن
الغرق وأدلت كرمه بالمعونة والتوفيق وعيا الحملة فما أعشيت عرفتني
بعد لنته فقال الإمام العظم كتب الشيم الإمام حجة الإسلام إمام محمد
الغزالي رضي الله عنه وأرضاه فكنيت أصغرها قريبا من أربع سنين ورأيت
في هذه المدة من الاشتغال بالعلم عجايب كثيرة مما استقبلني في الطريق
من الكفر والضلالة والجيرة والعماية وشرح ذلك لا ينبغي بيانه فأنه
خارج عن جد الجبر والأجساد والمطعم فيه لطلب الاستقصاء لما جعلته
مقصود من العلم فظننت أن وصلت جعلت لنشد نفسي قول الشاعر
••• انزل بمنزلة زبد ودراب ••• وأربع هذا أربع الإجابات •••
فبينما أبطر خالي في التور وأني المطايا لرفقه عن السير والسر إذا صدر
عني البصيرة في الارتقاء ولست أعني صبرة العقول حتى لا تغر خاطرك
فكانت عن البصيرة سفيحا قليلا قليلا وكنت أقف في أثنائها ذكر علي
القواطع التي كادت تقطع علي طريق الطلب لما ورا العلو مر

ع

زبدة الخالق

وبقيت في ذلك قريبا من سنة وأنا بعد لم أقف على حقيقة الواقعة التي وقعت
لي في تلك السنة حتى لن سيدتي ومولائي الشيم الإمام سلطان الطريقة
وترجمان الحقيقة أبا الفتوح أحمد بن محمد الغزالي منع ليدبقه أهل الإسلام
وحزاه عني خبر حرايه ساقه القدر إلى ممدكن وهي مسقط رأسي فأنكشف
لي في خدمته قناع الخيرة عن وجه تلك الواقعة في أقل من عشرين يوما
فشاهدت جليلة الجارية ذلك ثم طولعت شي لم يسبق مني ومن طلق لعجيب
أما ماشا الله وأنا ابن مئتين ليس لي شغل إلا طلب الغنا في ذلك الشيء
والله المستعان على اتقاه ما وليت وجهي شطره ولو عجزت عن نوح وأخيت
في هذا الطلب كان له بعد قليلا ورحم الله أبا فراس حيث يقول شاعر
••• يهون علينا في المعالي نفوسنا ••• ومن خطب الجنا لم يغلبها المهر •••
وكان ذلك الشيء قد طبقت الخافقين فلا يقع بصر من عاشي إلا أراه فيه شعر
وجهه في كل ناحية حيث ما قابلته فمر وكل نفس لا بد أن تستعرقا
في مشاهدته فلا يوركر في فيه ونده دُرّ أبي الطيب وهذا الشعر لفاطمة فيه
••• تركنا لأطراف القنا كل لذة ••• فليس لنا إلا بهن لعاب •••
••• فغير فوادن للغواني رمية ••• وغير بناني للزجاج ركاب •••
والمعجوب من لم يجد انفا سه انمان المعالي ولم يجتهد في طلب العز طول
الأيام والليالي ولقد أجاد الموسون حيث يقول شاعر
••• إذا أنا لم أركب إليها مخاطرا ••• وأعظم قتلا دونها وقتالا •••
••• هذا جاسم لم أرق ذنابه ••• فها هو هذا أبا الم طالا •••
وأنا أسأل الله تعالى أن يجعلني من التوفيق ساعدا في كل أمرا أقضا الأزل
مساعدا حتى أمكن ناصية سوني وأبلغ فاصية ماموني ولعمري استشفت
ثم أقول أبا الفتوح أحمد بن محمد الغزالي كرمه وسأجره تلاميذي حتى تعبر من أسرار الزمان
ولكن خلاصتي فاتحة المطايا يا أعز مناج واسموها بنفسي إلى مواخاة

من هو اجل موافق شئ من ان نكن حقا كمن احسن الهني . والى فقد عشنا
 بهادنا رغدا . فاللهم العلية لا تقف بالنفوس الزكية دون الوصول الى
 الحضرة المحمدية صلى الله عليه وسلم تسليما كثيرا مباركا فيه شمس
 فاذا المطى بنا بلعن محمد . فظهوره من عا الرجال حرام .
 فربنا من حزم على الحياء . فلها علينا جرمة وذمنا مره . والكل امر في
 امثال ذلك يطول وانا افرض في بيان الفصول واقول اهم ما ينبغي ان يبدأ
 بذكره . هذه الفصول بعد حمد الله الذي يفتي كل كتاب محمد وال صلوات على محمد
 ورسوله وعبد . ان اكثر الخلق لا يتفقون بمطالعة هذا الكتاب في الاطلاع
 فالبيان ذكرهم في نفسه وسامهم لكرامة خاتمه هذه الفصول طريقا اذا
 سلكته صرت واقفا على الخط من الكتاب **فصل** اعلم ان العلم ينقسم
 بالساعة الى اربعة والطالبين لها اربعة اقسام **القسم الاول**
 فترى صديقا ما جاء به الرسول فامضوا بآياته وملايكته وكتبه ورسله
 واليوم الآخر ولم يجتأجوا في هذا الايمان الى بحث نظرت كما جرت به عادة
 العلماء النظار وهو الرابع لهم النظر في هذا الكتاب اصلا اذ ليس احد منهم
 يحتاج الى شئ مما ذكر فيه نعم يجوز ان يتفقه به اذا نظره للاستفاده ولكن
 النظر فيه ليس بهم لا مثاله **القسم الثاني** فترى من علماء الظاهر
 سلكوا مسلكا من البحث غير مرضي عند المحققين فقلدوا جماعة من ارباب
 المذاهب في مذاهم وفي لا يلها جميعا وهو الاضربا من الفهم الاول
 وليس لهم حاجة الى النظر في هذا الكتاب . وربما يتفقون به ان نظروا فيه
 ايضا **القسم الثالث** فترى من العلماء النظار الذين يزعمون
 انهم لا يقلدون لاحد من الخلق في عقائدهم وانما يسلكون فيها طرق البحث
 العقلي والنظر البرهاني وطريقة هؤلاء طلب العلم احمد الطرايق
 الا انهم اذا قطعوا امثال العلم طموا انهم وصلوا الى انكامل الكمال فمأثم

نعم

صديقه وغرو هو آما حصلوه من العلوم النظرية عظيم فانهم يظنون
 ان تحصيل العلم بالله تعالى مثالا وصوا اليه وهو غير السعالة المطلوبة
 قسروا واحد منهم يكت طول الليل والنهار على طلب الدنيا وشهواتها ويترغم
 ان ذكر الايضامنا كلها وانه سعي منه في طلب علف البعير وامثال الامر لله
 عرو جرحيت يقولوا لا تنس نصيبك من الدنيا وهذه جملة عظيمة يبعد
 الخلاص عنها الامن ياخذ بضبعة عناية اذلية وهو ايضا لا ينفقون
 بمطالعة هذا الكتاب فزاهم اذا نظروا فيه يتخذ لقون ويقولون نحن اذا لم
 نقتل الانبياء من غيرهم ان يقوم عاصدق ما يقولونه فما بالناس تقليد غيرهم
 وان فرق بينا وبين سائر العوام اذا قلنا واحد من غير حيرة سواك اننا
 او غير . ومن مملكة عظيمة فلك فيها النظار الامر بحبه الله بفضل وقيل
 ما هم ونعم الطريق طريق النظر لو لم يكن امثال هذه المهالك ومن ربح لم يسلك
 ذلك الطريق ولا تضره تلك المهالك فهو جاهل وسبعلم حقيقة ما ذكرته في
 سلوكه ولا ينفقه العلم **والقسم الرابع** شذمة قليلة يسلكون
 طريق العلم النظري فاذا فرغوا من قطع عقباته ومنازله لم تشف ذلك غيل
 طلبهم شفا كليا ومن حصل له علم يقيني وضروري وجوه الباري تعالى فهدى
 وجوه صفاته فسكنت بذلك فورة طلبه فليس هو من القوم المشار اليهم
 اصلا فهو لا يزودهم التجربة العلم الاجل في الطلب ونشوق الى مزيد الاستصار
 وتطالع الى ما وراء العلم والعقل من كشف ذوق مختص به خواص الحق وهم
 الذين يتفقون بهذا الكتاب ومطالعة حق الانتفاع ولم تصدق رغبتي في املا
 هذه الفصول الى الاجل مخافة ان يكون عرضة لقول الشاعر
 . فما خير من لا ينفق الا هله عيشه . ولن ما لم يرجع عليه اقراره .
 والله تعالى يفعلم بمطالعة كماله ولا يجعله بالا على وعليم فضله
 وجعله **فصل** اعلم ان ما اتجه به كلام النظار من المسائل

المطلوبة واستوفى عليه الزمان في كتبهم فاني لا اطول ذكره هذا الكتاب بالاقصر
 عا ذكر ما امكنه ولم يتسع كلامهم فيه غاية الاحتياج كعلم الله بالوقوات وحقيقته
 النبوة وبيان انها عالم من عوالم لا يتصور للعقل الوصول اليها وغير ذلك من المسائل
 التي تاهت فيها عقول النظار كما ما تجد في الكتاب تفصيله فاما المسائل التي حققوا
 القول فيها غاية التحقيق فلا تعرض لها الا ان يحكى ذلك عرضا في اثبات الكلام غير
 مقصود كما هو حكم المسئلة التي اذكرها في هذا الفصل في اثبات الموجد القديم وانما
 اوردت ذلك لغرض مهم وهو ان يقابل ما اذكره فيها بجميع ما ذكره في الكتب وسيف
 انه هل يتصور ان يكون قول اوجوه واقرب الى التحقيق منه ام لا فان اهل النظر
 حققوا القول في تلك المسئلة من وجوه كثيرة والنزاع صلوا فيه عن سوا السبل
 كمن استدل عا وجوده اعني عا وجوده القديم من طرق النظر في الحركة فان ذلك
 ولن كان طريقا واضحا وبالمقصود وافيما ضلوكه بطول وتخلل فيه الى انقار
 مقدمات يستغنى عنها من سبل الطرق المستقيمة نعم لست انكر ان النظر
 في الحركة فيه فوايد كثيرة ولكني اخبر انه مستغنى عنه في تلك المسئلة من حيث
 ذاتها وقد ذكر الامام الغزالي رضي الله عنه في كتابه الموسوم بالاقتصاد في
 الاعتقاد قريبا من عشر اوراق في اثبات القديم والعمري انه كان معذورا
 في ذلك فان كتابه هذا عا منهاج كتب الكلام وان كان اكثر كلامه فيه مرقيا
 غمما يشغل عليه كتب المتكلمين وكثير ممن سواه سودوا اوراقا في تلك
 المسئلة كما هو مشهور عند العلماء وذلك فصول مستغنى عنه والحق
 القيني في اثبات القديم ان يستدل عليه بالوجود الذي هو اعم الاشياء ولو
 لم يكن في الوجود كما كان في الوجود موجد اصلا والنبوة وذلك لان الموجد
 ينقسم قسمه حاصرا الى الحادث والقديم اعني الى الموجد بديا والما
 ليس لوجوده بديا فلو لم يكن في الوجود قديم لم يكن اصلا حادثا وليس
 في طبيعة الحادث ان وجد بذاته فان الموجد بذاته يكون واجب

قديم

الوجود والواجب بذاته لا يتصور له بديا وتتم من هذه الكلمات قياس
 برهاني يلقيه اهل النظر بالشرط المتصل ليكون ادراكه اسهل على المهتدي
 الذي لم يقو بعد عا ادراك الحقائق المعقولة فيقال لو كان في الوجود موجد
 لزم بالضرورة ان يكون في الوجود قديم فهذا اصل يقيني لا يتصور ان ينكر فيه
 احد من الخلاق ثم يقال والوجود معلوم قطعاً وهذا اصل ثان وهو كالا قول
 يقيني وبعد ذلك يتم من الاصلين الثابتين وجود موجد قديم بالضرورة وهذا
 هو الاستدلال عا القديم من طرق الوجود ولا يتصور ان يكون وراءها البيان
 بيان في الجواز ولا في التحقيق وبعد ذلك فلا بد من البحث عن صفات هذا
 القديم الذي ثبت وجوده بطرق البرهان الضرورية وانه كيف ينبغي ان يكون
 هذا القديم وذلك مشهور والكتب فيه مستحقة وليس هذا الكتاب مما يتجمل
 بيان جميع ذلك فلكل مقام مقال مخصوص والغرض من هذا الكتاب بيان
 امر هو اشرف من العلوم العقلية فلا اطول بذكرها فاعلم ان لا يفتقر
 ان ما انتهى نظر النظار فيه الى هذا الجدم من الوضوح فالغالب على ان لا
 تعرض لذكر في هذه الفصول الا اذا اجتمعت الذاكر في شيء مما يراه
فصل لا شكر عند ذوي البصائر النافذة في حجب الغيب وشرادات
 الملوك في وجوده معنى صدر عنه الوجود عا الوجود وهو الذي عبر عنه
 خارج الحجب في لسان العرب بقوله الله تعالى واعني ذوو البصائر من
 يدرك وجوده ذلك المعنى من غير مقدمة علمية كما هو حال اهل النظر وذلك
 المعنى يتجلى ويقدس عن ان يلجئ بحقيقته نظر سواه وسبيل انه
 عن ان يلجئ طامع في جوار ذلك فهو المعنى بذاته لا عن انه بذاته
 ونفسه هي التي اقتضت هذا التعريف عا التعريف كمال الشمس بذاتها يقتضي
 في كمال سلطانها اشراقها ان تكون متعززة عن ان عند البصائر الخافيش
 والله المتدلل على ان من اياته الشمس ولو اذنه وكرمه الفاضل

المقضي لاذن لما اجترأ احد من البشر على ضرب مثله وكيف لا وبسبحان
 المثلح حقه اذ ليس كمثل الشمس المثلح الذي ضربناه ليست تفي كمال
 المقصود فانها لا تقتضي بذلك التعرزا ولا غيره لان وجودها مستفاد من
 الغير مع جميع صفاتها وليس الوجود موجود له ذات حتى لها حقيقة الوجود
 سوى الواحد القهار الذي هو مشقة عن كمال بركة الانبياء والمقربون فضلا
 نقصان يتجلى فيه ضعف البصائر الذين يكتفي عنهم القدم ويقولون يا الله
 ظن السوء عليهم دايرة السوء فلعرفة ذاته عما عموما لخلق قال كيا للكرم
 سبحان ربك رب العرش عما يصفون وكما لك ربه ونهاية عنايته بعباده
 نزه نفسه عن النقصان تطفاهم وتوطئ عليهم فقال جل من قائل لم يلد ولم
 يولد ولم يكن له صاجبة ولا ولد ولا اولاد وهو منزلة في حضرة العارفين عن كمال الذي
 يمكن ادراكه للخلق حسب تنزهه عند الجاهلين عن كمال نقصان خصه بجل
 فانه عز وجل هو مصدر الوجود على اختلاف اجناسه وانواعه والوجود
 ينقسم الى اقسام عامة يندرج تحتها جميع الموجودات كالتقسيم الى الفلك
 والحادث والكامل والناقص والكثير والواحد ومن اقسامه العامة
 انقسامه الى ماله خير وهو كل ماله حيوة والى ما ليس له من ذاته خير
 وهو كل ما ليس له حيوة وكل واحد من هذين القسمين يمكن تقسيمه الى اقسام
 مختلفة باعتبار ان متعدد فيقسم القسم الاول وهو الذي له من ذاته خير
 في ادراكه الى الموافق لطبعه والما يدرى المناق لطبعه مع الموافق له
 واما القسم الذي لا خير له من ذاته فيقسم عند اعتبار في مثل الى
 الابيض والاسود وغيرهما وينقسم انقسامات اخرى عند اعتبارات
 سواء وشرح ذلك بطول وليس الغرض متعلقا به فنضرب عنه صفحا الى
 ما هو الغرض المقصود ونقول بعض الموجودات اذا اعتبر
 نسبتها الى القسم الذي يدرى الموافق لطبعه مع المناق ينقسم باعتبار تلك

ثم

ينقسم

ما يدرى

النسبة فقط الى الخير والشر والموافق للقوة المدركة خير بالنسبة اليهما
 دام وفاقها ادراكه فاذا تغيرت بينهما هذه النسبة فلم وفاقها ادراكه
 بل اضر بها كان شر بالنسبة اليها ولذلك يجوز ان يكون الشيء الواحد في حالة
 واحدة خيرا وشر بالنسبة الى مدركين وما صدق القائل اذا
 مصائب قوم عند قوم فوائد **فصل** اعلم ان الله الذي هو
 مصدر الموجودات على اختلاف اقسامها له اسماء كثيرة بالنسبة الى تلك
 الاقسام ويكاد ملك الاسماء يخرج عن الحصر لو اراد مرشدنا يستوفي جميعها
 فله باعتبار النسبة الى كل موجود حصل منه اسم واما ما سمي به نفسه
 في كتابه الكريم وعيا السنته انبياءه عليهم السلام وسمي به عند الخلق في محصور
 وهذه الكلمات ربما تجلج عند الضعفاء الى ربان شر وافيح وانا اسر
 سورة الانكار في ذلك واقول اذا اعتبر ذات لسر وعجل من حيث
 مصدر القسم الذي وافقه بذكر الموافق والمناق واعتبر مع هذا نسبة ذلك
 القسم الى الشيء الذي وافقه وينافيه من حيث وافقه وينافيه يظهر له سمان
 وهما الضار والنافع فان الجاد لا يفرق شي ولا ينفعه من حيث الادراك
 وان كان يجوز ان نعده صورته بشي فذلك الشيء هو الذي غير صورته ولكن
 الاصطلاح الاصل الحقيقي في الضر والنفع انهما لا يطلقان الا على ماله ادراك
 واما اطلاقهما في مقتضى اللسان على غير فهو بطريق النقل والافعال المنقولة
 كثير وهو اشر من كل خطاب الى بيان ولا عبرة بالالفاظ بعد ظهور المعاني
فصل اعلم بقول الضار والنافع ففهمان فكيف قلنا انهما اسمان
 وهل يجوز ان يقال صفات لله تعالى اسماء ام يبعد عن ذلك فاعلم اننا اذا
 نظرنا من حيث الحقيقة فالفرق ظاهر من الاسم والصفة فانها متعارفتان
 في المعنى فالاسم هو اللفظ الذي وضعه اهل الاصطلاح للدلالة على اسماء
 من غير ان يعتبر فيه صفة عاجدتها واما الصفة فهي العكس من ذلك

وهذا كمالنا اسم الجرح مدعى اسماءه من غير ان يعتبر منه الصلاة او اللبس الصلح
واللبن صفتان لا يطلقان الا عند اعتبار شئين مخصوصين في الجرح وغيره وهذا
هو الحق اصريحهما نظرا من حيث العقل فاما اذا نظرنا من حيث الشرع
فقد قال الله تعالى ولله الاسماء الجسني فادعوه وعيا هذا يندرج اللطيف صبر
والرحمن الرحيم تحت تلك الاسماء ونسبها لئلا يكون له اسم يدل على حقيقة مستماه
من غير اعتبار صفاته الا الله فان هذا الاسم له منزلة الاسماء الاعلالم
للغير **فصل** اذا نظرنا نظرا شافيا علمنا ان كل ما وصف له تعالى
به نفسه او وصفه به غيره فهو باعتبار نسبتته الى بعض الموجودات او الى
جميعها وسببنا لذلك من يد اوضح فيما بعد واما القسم الذي هو علمنا به
فينسب غايه الاشتباه ان يكون موضوعا للدلالة على الموجه الذي انتهى اليه
نظر السالك الذي يميز طريق الموجه الجسني الى الوجود العقلاني ثم انتهى به
السلوك الى ان فوجت له ابواب الملكوت فلما انتهى تغلغل في حار الملكوت
ظفر بكرة التوحيد فوضع الاسم العلم للدلالة على تلك الدرة لا باعتبار نسبتها
الى الموجه صدر عنها بل باعتبار ذاتها فقط من حيث رايها موجهة واما العلم
سمى تلك الدرة قدسية فاسماها من ذلك من حيث راي مغايرتها لساير
الدورات في الجاهة الى علوة موجهة لها وكذلك اذا نظرنا الى اسم الحق
والحق علمنا ان واضعها نظر عند الوضع الى موت الغير وبطلانه واما
الاسم الذي هو كمال العلم له فلا تجد فيه شيئا من ذلك فرما بكلفه ذلك ايضا
ويتعرف فيه بانواع من التعريفات البارحة ذكرها اهل النجوى والتعريف
في كتبهم واشتعال شرح وجوه الخلقة تذكر التعريفات لا يحمله الوقت
فانه انفس من ان ضيقه بالشار ذكر ولا هذه اللمعة يحمله ايضا فانها
بنواع اخضارها عن بيانها في هذا **فصل** كل ما يمكن
فيجب وجوه بالقدم هكذا في حوزة ستة الله تعالى في الملك والملكوت

وان تجد ستة الله تبديلا وكل ما لم يوجد فهو بعد محال الوجود اعني غيره
لا بذاته والمحال لا يكون مقدورا وما لم يصح الشئ مقدورا فالقدرة الازلية
لا توجد وبما ان ذلك السبب في وجود الموجدات هو ليس قال هو وجود
ولا مانع من وجود المسبب مع وجود السبب الا فقد شرط الازل وجود المشروط
مع عدم الشرط محال ومما وجد شرط الممكن او جبت القدرة الازلية
وجوده بالضرورة وما دام بعوزة شرط فهو بعد ليس يمكن الوجود فاذ
تحقق ذلك فاعلم ان كل موجد فهو واجب الوجود اما بذاته واما بغيره
فقد اتصلت اذا جدوه الواجب في المحال ولا حائل حول بينهما وانما الامكان
جد فاصل بينهما والاحقيقة له اصلا كالنقطة الوهمية التي يفرض على خط
مستقيم وكما يجد الجرح بين الماضي والمستقبل من الزمان فكانا خسر
حدود الماضي متصلين بحدود المستقبل واما الحد الذي تصل بينهما فلا حقيقة
له الا في الوهم فانك اذا فرضت نقطة وهمية على خط الزمان المستقيم
الى الماضي والمستقبل لم تجد شيئا فاصلا عن الماضي والمستقبل عن خط
الزمان حتى يكون هو حقيقة الحد الفاصل وهو النقطة المفروضة في الوهم
فصل ان خطر يالك الله تعالى لم يوجد لغرض روح الية
وهو محال ايعرض وهو ايضا محال الى من طريق الطبع المحض ولا وصف
الله تعالى بذلك فاعلم ان هذا سوال خبيره اكثر العلماء وهو خاطر الزمان
خطر لا وده النبي عليه السلام حيث قال ان رب لم خلقت الخلق فقال له كنت
كثيرا مخفيا فاجبت ان اعرف وكان المعنى الذي يقضي صدر الوجود عنه
هو الذي كني عنه بقوله فاجبت ان اعرف ولا يتصور ادراك ذلك المعنى
اهل للعارفين وانما صيب العقل لئلا يستدل عا وجوه من وجود الموجدات
وذلك بعد ما حقق عنده ان الله تعالى عالم بالجزويات بحيث لا يتشكل
فيه فان العقل اذا حقق اسنادا لموجودات الية وتحقيق بعد ذلك علمه

بالجرويات ظهر له الايالة بان ايجاد الواجب مع علمه بالاداء صفة ضرورية
 الوجود تلك الذات كمال النقص صفة ضرورية لها فكما لا يجوز للواجب
 ان لا يكون قدما فلا يجوز له ان لا يكون مصدرا للخلق وكان قول القائل لم كان
 مصدرا للوجود كقوله لم كان قدما والجواب انه لو لم يكن قدما لم يكن
 واجبا ولو لم يكن مصدرا للوجود الوجود ايضا لم يكن واجبا فمن حقق استاد الوجود
 اليه فلا بد ولن يقول ان الاداء صفة له فنقول هذه الصفة ان كانت ضرورية
 الوجود له فالسؤال يلزم عن كونه موصوفا فانها هوس فهو كالسؤال يلزم عن
 كونه قدما ولن كانت غير ضرورية الوجود له فهي صفة عارضة خارجة عن
 ذاته والعوارض تحتاج الى العلل والواجب ياتي بذاته لن يحتاج في شيء الى غيره
 والامر ليس واجبا **فصل** كل موجود حادث وجد فهو مقدور
 وكل موجود مقدور فهو مراد اذ لو لم يكن مرادا للوجود لما وجد فصدر الوجود
 اذا مراد وكل موجود فله الى الواجب نسبة تاوله اعني الواجب الى كل موجود
 وجه وكل موجود فهو حاضر للواجب والواجب معاني للكل موجود وما ليس
 حاضر للواجب فهو معدوم اذ ليس اليه وجه ولولا وجهه الفين هو لم يكن
 الموجودات اصلا ووجه كما يقال في النظر الحاجي لولا وجه الشمس لمقوم
 لوجه الشعاع ان النسبة على الارض لم يكن للشعاع ان اصلا ووجه
 واذا كان الواجب الى كل شيء وجه كان بالضرورة عالما بكل ذرة من ذرات
 الوجود فمذغاية العقل عرو وجه فانه يشبه في الوجه للكل ما يراه
 ضروريا له من طريق الاستدلال عليه بالموجودات وصفاتها كما يراه من
 استدلاله بالموجودات وحدونها عاقده وقدرته وادارته وعلمه واما
 ما وراء ذلك فليس ادراكه من شان العقل **فصل** كل ما في الوجود
 فسيته من سعة العلم انزل نسبة الاشياء من شيء لا يتناهى وهذا الكلام
 يردك العارفون بصايرهم حقيقة بحيث لا يمكنهم ان شكوا فيه كمال العقل

هذا هو المقصود اذا قلنا ان

مكون ان الكمال اعظم من الجزء ولن وجود المفرد مقدم على وجود المركب
 وهذا الادراك يقيني عندا اعتقلا لا تشويه شبهة اصلا واليهما جرميت
 ادراك ذلك مع وضوحه عند العقل اذ عرفت حاسة هذا الادراك فلذلك
 العقل المختلفون في طور العقل الذين لا يمكنهم مجاوزته حرمون ادراك
 قولنا نسبة كل الموجودات الى الله تعالى كنسبة الاشياء الى شيء لا يتناهي
 فيتحيزون ويتيهون كيفية علم الله تعالى بالحجريات ويظنون ان تغير
 علمه لان من هذه الحجريات **فصل** من عباد ايات القرآن
 قوله تعالى فلقنهم عليهم بعلم وما كنا غائبين فهو مستعربان كل شيء حاضره
 وانه حاضره كل شيء فلذلك لا يعجز عن علمه شيء واما قوله عز وجل وسبح
 كل شيء علما فان استعمال السعة فيه مع ذكر العلم اعجب من كل عجب ويانه
 ان الموجودات مستفان من علمه وعلمه محيط بكل شيء كما قال عز وجل احاط
 بكل شيء علما والحق لن سر هو الكثير والكلام ولزما عده هو الواجب والجزء
 لا بل كل ما سواه فليس يحزو ولا واجدا ايضا من الوجه للذات بل كل شيء
 وخذ لهذا الكلام انما مضى نفسه مثالا على قدر عما كرا وعلم ان الشمس
 ولزما كانت واجدة والشعاعات الفايضة منها كثيره فالحق لن يقال ان الشمس
 هي الكثيره والشعاعات هي الواحدة فاذا كان العلم المستفاد من وجود المعلوم
 شتى علما وهو علم الحق فكيف لا يسمى الصفة الالهية التي هي منبع الموجودات
 كلها علما لا بل الحق ان لا يطلق اسم العلم الا عليها فان اطلق على غيرها
 فبالحمار المحض والتوسع البعيد والاشهر ان الضرف من حيث الحقيقة
 عندنا عارف وان كان العلم كما يكون بان اطلاق لفظ العلم على علم الله
 عز وجل وعلم الخلق بطريق التشابه وقول من قال ان سر العلم بالحجريات
 طالع عن قولهم علوا كبيرا كانه ذهب اليه محققه من حيث راي تلك
 الحجريات داخله تحت الماضي والمستقبل فظن ان تغيرها بوجبه تغير

العلم بها وهذا هو سر عند اهل التحقيق لان الزمان جزء من الموجودات لانه
 عبارة من مقدار الحركة والحركة من صفات الاجسام خاصة ومعلوم ان الاحياء
 احسن الاقسام الموجودة من العلم الازلي والموجودات كلها شريفها وخسيسها
 مستفادة منه وليس وجود العلم الازلي موقوف على وجود شيء بل وجود كل
 شيء متوقف على وجوده فاذا كان الزمان جزءا من الموجودات كما بين فكيف
 يجوز ان يقال بان من تغير بعض الموجودات تغير علمه وانما كان وجه ذلك ان لو
 كان علمه متوقفا على وجود الموجودات كما هو وجه علم الخلق فاذا لم يكن علمه
 كذلك فلم يلزم من تغير الجزيئات تغير العلم المحيط بها **فصل** من ظن
 ان تغير الشعاع سبب حجاب عنه استعداد الارض لقبولها كاستعداد
 مثلا يلزم منه تغير الصفة التي يتوحد بها الشعاع عند تغيرها ولكنها فرضنا
 الكلام فيما اذا كان تغير الشعاع صادرا عن حجاب عنه فتقول الارض
 لنور الشمس ليست اقرب منه فيض ان الشمس فان الشمس بصفتها كما كانت
 لم تغير منها شيء بسبب هذا الحجاب وانما الحجاب عنه فتقول الارض لفيض
 نور الشمس **فصل** الشمس نراها كاملة في سلطان اشراقها
 ليست حجاب الالكساب كمال شيء اخر فمن ظن انها اذا قابلت جميعا فظهر
 شعاعها عليه وبلغ اشراقها اليه كان ذلك كما لا في حقها هذا خطأ فاجبت
 انما كمال كل شيء بمقابلته للشمس حتى يظن من كمال اشراقها بنصب ما فاما
 ان يكون مقابل الشمس لشيء كما لا اله الا الله فكلا وجبا هذا من حيث النظر العائني
 مثال حتى في تعظيم المفصول وهو عند اول الابواب لبث اللبث وكما ان الكمال
 وهذه الالفاظ تبعد غاية البعد عن تجل حقائق معانيها لجمرة العقل
 وانما ادراكها الى طور وراطور العقل ومهما كان في باطنك شيء من قلوب
 افيضت عليك المعقولات كلها دفعة واحدة لم يشف ذلك عليك ايضا
 وكما لا سكن طلب الحجاب بالما ولا طلب العطشان بالخمر فكذا طلب المعارف

العلم بها وهذا هو سر عند اهل التحقيق لان الزمان جزء من الموجودات لانه
 عبارة من مقدار الحركة والحركة من صفات الاجسام خاصة ومعلوم ان الاحياء
 احسن الاقسام الموجودة من العلم الازلي والموجودات كلها شريفها وخسيسها
 مستفادة منه وليس وجود العلم الازلي موقوف على وجود شيء بل وجود كل
 شيء متوقف على وجوده فاذا كان الزمان جزءا من الموجودات كما بين فكيف
 يجوز ان يقال بان من تغير بعض الموجودات تغير علمه وانما كان وجه ذلك ان لو
 كان علمه متوقفا على وجود الموجودات كما هو وجه علم الخلق فاذا لم يكن علمه
 كذلك فلم يلزم من تغير الجزيئات تغير العلم المحيط بها

المخصوص بالطور الذي ورا العقل لا يسكن بالمعقولات **فصل**
 شبهة الموجودات كلها الى الله عز وجل واجبة فالجائز من الزمنية والمماضي
 منها والمستقبل متساوية النسبة اليه والموجودات اذا نظرت اليها بنظر
 العقل ترتيب فان بعضها تقدم ما على البعض كقدم المفسر على الممر كونهما
 اذا اضيفت اليه ونسبت على الوجه الحق تساوت نسبتهما اليه فهو تعالى
 واسع وسع كل شيء علما ان لو اعلمه بوجوده لما وجد فالذي وجد والذي
 لم يوجد داخلان على التساوي بحسب علمه المحيط الذي يعجز افهام الخلق دون
 ادراكه وتلاشي عقولهم دون ملاحظة حقيقته ويحقق قواهم دون الوصول
 الى اثر من اثاره اذا شبه علمه اصلا علم الخلق كما لا يشبه ذات الشمس
 شعاعا اصلا في المثال المجسوس الذي يقتصر نظر العاقل عليه وكيف لا
 وعلمه الازلي كان موجودا قبل الزمان وقبل جميع الموجودات كما هو الان
 موجودا وليس لعقولنا الضعيفة ان تدرك علمه بالجزيئات عينا ما هي ولكنها
 تدرك أثرها عن ادراكه كما تدرك الوهم عن ادراك حقيقة موجوده لا يكون
 داخل العالم ولا خارجة ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ولا يمكن ان يعتبر
 عن حقيقة العلم الازلي من طرق العلم لا بد من العبارة الموضوعه لعيني
 غير المعنى الذي اراد بها ههنا ولذلك شوش العقول والافهام دون ادراك
 ذلك فمن خسر همنه وعقله وعلمه عن ادراكه فليحل بالجرع اقوته وقدرته
 وليكرر نظره في نفسه فحساه شفة له بآب منه وليسع سره وجر علني
 التوضيح لما ظهر القلب عن الحب لما نفع له من ادراك الحقيق ولا يبادر
 ان التكذيب دون التوقف فيه فهذا معتقد قوم اعقدوا واجه سنين
 في العلم القديم ما يعتقد سائر الضلال حتى هداهم لغير نور فخلا منه
 وكرما الاستيقاظ منهم واستنبي باول سر وجوده يزدهم معرفة بعجز
 عقولهم عن ادراك الامور الالهية فمن لم يحيط بعلمه وعقله بحقيقته

علم كان موجودا قبل الكون وقبل القبل وهو سبب لوجود الموجودات ويجب
بالكل اجابة لا يتصور ان كون وراها اجابة فقد طلب سبب الانشئ وطرح
في تناول العتوق والتخلع بالحقيقة عن غيره العقل والجبر ان يتعداها
من المجازين عند اهل الفضل فنعوننا ايجز عن ادراك العلم الازل من العلم الابل
من الجمادات علمنا بدرجات كثيره ونسبة علمه ال علمنا كنسبة قدرته ان
قدرتنا فكما يستعمل في قدرتنا اخراج شئ اعني اياه لامن شئ وليس كذلك
في قدرة الازل لانه يدع السموات والارض اي موجود ما يحترهما لامن شئ
فكذلك يستعمل في علمنا لن تغير المعلوم ولا واجب تغير افعه لان علمنا مستقلا
من المعلوم ويستعمل في علم الله تعالى الذي يستداليه وجود الموجودات
كلها نعم لما كان العقل يدرك اول نظره تفاوتا بين القدرتين ولم يدرك
تفاوتنا بين العلمين تاه في الحكم فوقع في هذه الاغلوطة وتغفل بذكر
الاجولة والله تعالى فوق العقل ومحيط بالعقل فكيف يتصور ان يحيط العقل
به وبصفاته واجاطة الجزوا بالكل في غاية البعد والعقل ذرة من ذرات
الوجود الجامع له وقد ذكرنا ان الموجودات كلها لا يشبه لها اصلا من
سعة العلم الازل فكيف يليق بالعقل ان يلج في ادراكه ومن ضمن قيمه
عن ادراك هذا العجز فهو له وقلة استدلاله لادراك عجزه وليس قصوره
مستند الاضيق عوصلة عقله شععر على حيث القواني من عاداتها
وما علمت اذ لم يعلم البقرة فسيان من ارسل محمد صلى الله عليه وسلم الى كافة
الخلق ونطق على اسانه بالحق فقال جل من قائل فايما تولوا فم وجه الله
ان الله واسع عليم ولولم يكن في القرن سمن هذه الاية لكان فايما في
الشهاد عاجلا عاجدين المكذبين واجاطة للعلم الازل والجرويات
فكيف ولا جرف منه الا وهو شهاد عا عما هم وذلك انه ذكر في ذكر الاية
صفة الواضح مع ذكر العلم وقرق ذلك بان قال فايما تولوا فم وجه الله

وهذا اشارة لطيفة مركبة ان ان كل موجود فله نسبة ما ال وجهه لولا ان
النسبة لما وجد كل شئ فانه يعاينه لان وجهه اليه وهذا معنى علم الجرويات
فصل ما دمت تلج في التصديق بحقيقة العلم الازل من طريق
المقدّمات فانت بعد تعرف في جديديا انما التصديق الحقيقي موجود
على ظهوره في الباطن بشرح به صدره ويتبع له حوصلته كقدرته ان
النور ان الله لا يشبه علمه علم الخلق وينقطع عند ذلك طبعه عن الايمان
المستفاد من طريق العلم وكحق يقينا انه ما لم يظهر ذلك النور في الباطن
لا يتصور لاجدان ومن صفة العلم وسائر الصفات حق الايمان وهو الايمان
ان يدع التصرف راسا في الصفات الازلية وتدع الطهر والنور وعلمه
كذلك فلا تلج في حقيقته الايمان وهذا النور المشرع اليه يظهر في الباطن عند
ظهور طور روح العقل والاستعداد وجوده في العقل اظهر كثره ويحاذ
ان لا يعرف عنه ما الا لله عز وجل واقل ما يدرك في هذا الطور مدرك الاحتياج
في ادراكها الاستدلال بالمقدّمات فالجبر لا يحتاج الى الاستدلال في ادراك
المبصرات انما الا كنه هو الذي لا يمكن من ادراكها الا من طريق الاستدلال عليها
كما لو استدرك بالمشعاع وجود البصر وما ما ورا الوجود من حقيقة الكون
فليس يمكن له ادراكه من طريق الاستدلال في ذلك صدد فصل
العقل انما خلق في الاصل لادراك الاوليات التي لا يحتاج فيها الى المقدّمات
فانما ادراكه لغوا من النظرات من طريق الاستدلال والاعتبار بالمقدّمات
فكانه خارج عن طبعه الاصل وهذا كما ان جاسة الكس خلق في الاصل
لادراك الملموسات من حيث انها ملموسات فانما اذا استعملها الا كنه
للاستدلال على وجودها يدرك بالقوة الباصرة كان ذلك خارجا عن طبعها
اعني عن طبع الجاسة اللامسة وكذلك الكفاية من خاصية اليد فانما كان
الا قطع بكتب برحليه كان ذلك خارجا عن طبعها فان القدرة الازلية لم يوجد

الرجل المكتوبة بل الامور اخ واعلم من ذلك ان ادراك المعقولات الغامضة
 طور ورا العقل يستغنى في ادراكها عن المقدمات فان نسبتها الى الفواض نسبة
 العقل الى الاوليات **فصل** لعلمك تقول هذا يعسر على ادراكه
 فردة شرجا فاعلم ان نسبة هذا الطور الى مدركاته كنسبة قوة دوق الشعر
 الى ادراك الفرق بين موزون الشعر ومن اجفه فذلك القوة لاكتناج في ادراك هذا
 الفرق الى مقدمه فذلك الطور الذي ورا العقل لاكتناج في ادراك الفرق بين
 الحق والباطل في خواص المسائل الى مقدمات كما يحتاج اليها الناظر من طريق
 العلم لنقصانه ولما يحتاج الى ادراك وجه المبصرات التي لا تتركز في
 اليها في يدرك وجودها بقوة الشمس كما يحتاج الذي لا ذوق له الى مقدمات
 الغرض حتى يدرك بواسطتها الموزون والمزج من الشعر **فصل**
 اعلم ان العقل طريقا الى ادراك بعض القليل والكثير وانما صفتان اما في ذات
 للعدد وله طرق الى ان يدرك ان القليل المطلق الذي لا اقل منه الاعداد
 هو الاثنان وليس له طريق الى ادراك الكثير المطلق الذي لا اكثر منه فاعلم
 ان نسبة الكثير المطلق الى الادراك الى العلم الا ان نسبة القليل المطلق فلا
 فرق في علمه من ادراك الكثير المطلق والقليل المطلق ولا يمكن للعقل ان يدرك
 كيفية اجاطة علم الا ان يدرك ادراكها موقوف على انفتاح عينه في باطن
 الادمن تحتضنها العارفون وحينئذ يتبين له حقيقة الطور الذي بعد العقل
 ونسبة العقل من هذا العين كنسبة الشجاع من الشمس وضوء العقل عن ادراك
 مدركات هذه العين ضام في ضوور الوهم عن ادراك مدركات العقل فساد
 من اطنه تصديقاض وريالاجام فيه للشدة والاربع الى الكثير المطلق في علم
 الله عز وجل كالقليل المطلق من غير تفاوت فيتميز عن المعرفة قد انجز
 في ماطه وسيجربنيوعا على القرب لاشكال هذه الحجة قايما ثم اياه ولن يتبع
 للعلم اليها طريقا فكثيرا ما يقع من الوقاع ما يعثرها وتعد لها وعلى الحيلة

١٤٢

في العلم

في العلم

خرجها عن كونها مدركة لما اختبأ وتغير في ذلك بقوله تعالى مثل الذي
 استوقد نار الا واعلم ان نسبة تلك الوقاع من غير معرفة كنسبة الوقاع
 التي تقع للارض وبطل استعدادهما قبولها لفيض نور الشمس من الارض
فصل من خواص الطور التي بعد العقل انه اذا ادرك وجه الحق
 تعالى لزمه شوق عظيم اليه لا يتصور عنه العبارة وطلب تمام والعقل ايضا
 يلتزم ادراك وجه الحق ولكنه ليس كذلك التذاد با ادراك كماله بل هو التذاد
 به من حيث انه معلوم كما يلتزم سائر المعلومات من الحساب والطلب
 وغيرهما ولعمري ان التناقض في التذاد بين ادراك الحق ومن ادراك
 مسألة حسابية ولكنه كالتفاوت الذي يراه في سائر المعلومات من حيث
 شرفها وخستها بل من حيث ان بعضها فوق بعض بالطبع فكان العقل اذا
 التذاد ادراك وجه الحق من حيث كونه معلوما فهو شبيه بالبصر الظاهر اذا
 التذاد ادراك مضمون طيب من حيث انه مبصر ذلول جسد فان هذا التذاد
 يعتد عن التذاد جاسة الشمر راجحة عند ادراكها فكما ان ادراك الصير لوجه
 المسكر كجاسة البصر والتذاد با ادراك لونه لا يظهر فيه عظيم شوق وكثير طلب
 للمسكر كما هو في حق من يدرك راجحة جاسة الشمر فكذلك من ادرك وجه الحق
 تعالى من طريق المقدمات العقلية فلا يلزم ادراكه للشوق الذي يلزم العارف
 وانما يلتزم العقل با ادراكه من حيث انه معلوم فقط **فصل**
 اذا اتى السالك عن المعرفة فقدر كمالها واستعدادها للادراك فيض
 عليها الطائيف الامور الى هبة وبقدرة فيض ذلك عليه يحصل له الفهم مع
 عالم الملكوت وانس بالطاف الحق وعشق لجمال الحصر الذي له فيتناثر
 اسمه بهذا العالم على التدريج شيئا وثيرا يدبر ذلك اسمه بالعالم
 الا لحي ورتما تقيس ان هذا الانس عما يحصل للنظر من الانس العلوم
 النظرية وذلك طريق فاسد وخطاسه وخاطر فاجش وانما استعير

ها هنا لفظ الانس وغيره من العشق والجمال وغيرهما ضرورة فلا يغربك تشابهها
في المعاني المختلفة فتصل من حيث لا تدرك ولا تقع من مسمياتها بترهات
تخيلا عقلك الضعيف منها **فصل ٢٢** من لم يرزق من هذا الطور
ولم يصدق عقله من طريق المقدمات وجوب فيكاد يستحيل له الايمان بالنبوة
اذ النبوة عبارة عن طور ورا هذا الطور الذي سبقت الاشارة اليه ومن لم
يصدق ذلك فهو بعد غير مصدق بالنبوة اصلا فاما ظنك من كذب بطور
الولاية وهو الذي يظهر بعد العقل ولا يظهر طور النبوة الا بعد ولصدق
باللسان واعقد بالقلب انه مصدق بحقيقة النبوة فهو محض . وكون مثاله
في اعتقاده هذا مثال الاكراه اذا اعتقد انه مصدق بوجه اللون وادرك حقيقة
حيث ادرك وجود المتلون بقوة التمس وهيئات فذلك بعد عن ادراك حقيقة
اللون **فصل ٢٣** الايمان بالنبوة الجلب الغيب عند العقل فان شبهة
العقل هذا الغيب شئ ما هو حاضر لا ادراكه فهو بعيد جدا عما هو الحقي فان
حصل لك مثل هذا الايمان فاعلم انك توهم بالنبوة والاخر امر عليك ان تأكل
او تشرب او تنام الا عن ضرورة حتى تصل الى هذا الايمان فان قبلت هذه
النصيحة افلحت ولزاهماتها اهلكت ومن جاهد فانما يجاهد نفسه ان يفتنه
لغنى عن العالمين وسيتبين امثاله عند ظهور صفة الموت فوله تعالى بدا
له من الله ما لم يكنوا يحسبون **فصل ٢٤** تقول فما السبيل الذي يجب
سلوكه على العاقل حتى يتمكن من الايمان بالنبوة فاقول سبيله سبيل من لا
دوق له في الشعر بما لسته اهل الذوق حتى يحصل غرضه وكثير من يكون
له دوق الشعر ولا يدركون فرق بين المنظور والمنصور صدقوا بوجوه وقوع
في غيرهم شأننا ادراك ذلك الفرق وذلك لكثرة ما يستعمل اقوام لم يروا تلك
القوة فصاروا موثوقين بالغيب ايمانيا فنيها **فصل ٢٥** صفات سر فعال
منقصة اما يدرك من طرق النظر بعض الموجودات واتصافها بصفات

مخصوصة كالجسم والصانع والخالق وهذه الصفات تصور للعقل ادراكها
فاما الصفات التي لا تعلق لها موجد اصلا فاذا ادرك ذلك وحقيقته وفوق
على ظهور الطور الذي بعد العقل وذلك كصفة الكبرياء والعظمة والجمال
والهيا فان كل ما يدركه العقل من معاني هذه الالفاظ بعيد عن حقايقها فاما
وان تغرب بطواهم الامور فان الطبع يجبول على الخلق على كماله مع التعرّف
عنه فلا تعترف بالعجز بل تخوض فيما حوز له الخوض فيه وفيما لا يجوز ونزاع
فيما يمكن له ادراكه وفيما لا يمكن من اتمة الوهم للعقل مدركاته وجسرك
شاهد على كذب الطبع اذا قال كذا العقل يمكن له ادراك الجمال الا ذلك
ان يقول له الجبري غير للاجل فما باله لا يترك له ما سواه مع ان جملة الاشياء
بالاضافة الى جماله اتم من كل شيء وعند ذلك يفرغ الطبع الى هذا بان
اشفق على زمان ان اصابه في ذكرها وفي وجه الخلقة كل واحد منها ومن
ساعدته هذه الدولة فترزق شيئا من الطور المشار اليه حتى ادركه من
الجمال الا ذلك قدرا بقدر له ادراكه بهذا القدر كفيه شاهدا على العرض المطلوب
فصل ٢٦ العشق من خواص هذا الطور فلا شك عند من شاهد احوال
العشق ان العقل معزول عن ادراك تلك الاحوال اذ لا سبيل للعاشق الى اتصال
معنى العشق الذي هو ملاس له الى فهم عاقل له بلا شبهة دوق حتى يكون هو
معزلة العاشق الذي ذاقه وهذا شأن العقل في جميع الاحوال من الغضب
والفرح والجمال والعقل يدرك العلوم وليس ان ادراك الاحوال له سبيل
نعم يدرك وجودها ويحكم على كل واحد منها باحكام كثيرة فاما ما به العشق
وسائر الاحوال فلا يدركها العقل من طرق المقدمات كما يدرك المدركات
المعقولة اذا سمع مقدماتها من غيره حتى ساواه في الادراك **فصل ٢٧**
العشق يتبعه الطلب وحقيقته الطلب لن يكون نظر الطالب بكلمة متوجهة
الى المطلوب وحيند كون الطلب والوجدان توامين واعتبرا بحقيقته

الطلب بالجداب الجديد الى المغناطيس وان الكبد اذا كان خالصا اخذه كلبته
اليه ولم يكن في طلبه تفرقه فان اخلط بشئ من الذهب او الفضة او غيرهما اضمي
ذلك نقصا في كمال الجذاب ومما لم يكن فيه شوب من غيره فالطلب الحقيقي
وحينئذ يكون الوجدان الى الوصول الى المغناطيس ضروريا وهذا معنى قولنا
الطلب والوجدان تامين ثم الجديد قد يعوقه عن الاخذار عائق من خارج
فلا يكون ذلك قادجا في كمال الطلب انما الفلاح ان يكون في ذاته شوب
من ذهب او فضة او غيرهما مما اخلط به في معدنه والعايق الخارج قد
لا يكون له عظيم تاثير في قطع طريق الطلب الى الاخذار عليه ومما لم يكن
في ذات العايق شوب من شئ ليس يولن وجهه للمعشوق كان كلبته
مليئة بالاجرام الى قبلته المطلوبة وعلى وجهه المعشوق وحينئذ يكون
الطالب من اهل البداية في الطلب وتجلي له حقيقة قوله تعالى اسلمت
وجهي لله وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وقوله تعالى فطر الله
فطر الناس عليها وقوله تعالى لا اله الا الله الذي لا اله الا هو في
الدين وقوله تعالى فلا اتخذه العقيدة الا الله والفرق بين ما يعوق العايق
داخرا وبين ما يعوقه من خارج ويكون من الله منه منزلة الذهب اذا اخلط
بالجديد وبين ما يعوقه من خارج ويكون من الله منه منزلة يد فاصرة منع الكبد
عن الاخذاب كلابيس ادراكه الاعا من صار له قدم راسية في ذلك واما ان
ايك يا جادا عما علمك ومعزورا بعقلك ان تنظر الى هذا الفصل وامثاله عين
الاستيقار ومع لها سسلكت وتبين ان ذلك من الطامات التي سلف بها بعض
الجمع من الطالبيين ولم يصل الى شئ من معانيها دفقا فيكون من فوائد القول
ولدم مندوبه فيسوقون هذا فكر قد عرو وقوله بل قد بوا عالم يطوا
بعلمه ولما باتهم تاويله هذا خبيك من الواجب على في صميم واما العارفين
فسوا عليهم ايمانك وكفر منزلة علمك الذي تدل به عندهم منزلة علم الكياطة

والجامة عندها التحقيق من العلم وما ذاعا العالم المحيط علمه بمقاييس
المعلومات او لم تخط بعلم الخياطة والجامة قصه كل من كان
او فرجها من هذا الطور كان عقله ابصر بعجزه عن ادراك حقيقة الاول وادراك
حقيقة صفاته واخر عالم من عوالم المذكرات المعقولة ان يدرك العقل عجزه
عن ادراك كثير من الموجودات وهذا العجز من وابل ما يلوح في الطور الذي
بعد العقل وكان احد حدود طور العقل متصلا باحد حدود الطور الذي بعده
كما ان احد حدود التمسك باحد حدود العقل فخصية العالم اذا لم يكن
علمه ان يعلم يقينا انه لا يتصور له ادراك الحقيقة الالهية ولما يدرك ذلك بعد
انقائ مقدّمات كثيرة مشهورة عند العلماء انظار في يكون بين ادراك العقل
لعجزه بالمقدّمات ومن ادراك العارف لذلك العجز اعني لعجز العقل عن ادراك
مذكرات العارف ومن بعد ورفق عظم وبكاد يكون ذلك العجز الذي يلوح
للعقل بمنزلة العجز الذي يلوح للوهم عن ادراك مذكرات العقل فان عجز
الوهم عن المعقولات الغامضة مستفاد عند الوهم من المقدّمات واما
العقل فانه يدرك عجز الوهم عن مذكراته من غير مقدّمات فعليه الوهم لن
يعترف بالعجز عن ادراك العقليات اذا قرأ العقل ذلك عنده مقدّمات
مسلمة عند الوهم فلذلك العاقل اذا تفرّع عنه عجز العقل عن مذكرات
العارف فقد بلغ اخر منازل العقل وادرك منتهى ما يمكن ادراكه بالعقل فيستو طن
حينئذ كعبة طلبه وهما هنا يوافق السالك اول منزل من منازل الطوار المعرفة
قصه العقل عاجز بالضرورة عن ادراك عجزه الحقيقي عن ادراك
مذكرات العارف كما ان الوهم بالضرورة عاجز عن ادراك حقيقة عجزه عن
ادراك المعقولات والعقل هو الذي يدرك العجز الحقيقي الذي لا اله الا هو
عن ادراك الامور العقلية فاذا كان العقل عاجزا عن ادراك عجزه الحقيقي
فكيف تعجب المتعجبون من قولنا انه عاجز عن ادراك حقيقة الحق وحقيقة

علمه الله هو مخرج الوجود فاذا برجع تفاوت العقول في هذا النظر الى تفاوت
 في الاستعداد لا ادراك العجز فليس العجز الذي اعترف به محمد صل الله عليه وسلم مثل العجز
 الذي اعترف به اسونكر لا بد وفي الاعتراف بالعجز عن الاعتراف بالعجز ايضا تفاوت
 عظيم ولعل النفس اذا استغرقت في العجز عن ادراك كمال العجز فقد صارت مدركا للعجز
 من طريق المعرفة لا من طريق المقدمات ولعل قول الصديق الاكرم رضي الله عنه العجز
 عن ادراك الادراك ادراكا كان اشارة الى شيء شبه ذلك لعل المعرفة المذكورة في قول
 الصوفي من عرف الله كل لسانه قريبة في المعنى عما يشرب اليه **فصل**
 في انتميز الكلام الى ارجاء وزجج ودور النظر العقلي وكما ما حضرت فيه بقرامحه
 اكثر الخلق فقليل منهم من يدرك ذلك ولا ينكره فالاول من الخوض المقتضى واقول
 ما اوجب كمال استتمام معاني المعنى التي كفاية من قبله حديث الصفات ودلالة
 اقسام الوجود على اقسام الصفات المتحددة التي هي الحقيقة لا غير الذات والغيرها
 كما قاله اهل الحق واجمعوا عليه من عبادهم فان الحكم باثبات ذلك مستلزم عند
 العقول الضعيفة **فصل** لعل يقول من مجال الظاهر في العقل
 الاول ان يكون الشيء لا غير شيء والغيره جنس لكل لئلا يتردد ذكره في ما شق به
 بعض العلل فاعلم قول القائل لئلا هذا الشيء مثلا لا غير ذلك الشيء والغيره من
 وجه واحد محال وليس اصد من العقل ابصر الى اعتقاد امثاله ولكن اذا وجد اعتبار
 لم يكن محالا كما يقال مثلا هذا الشيء ليس بمعدوم ولا موجد فان ذكر محال قطعاً
 واستثنائه للعقل غاية الوضوح ولكنه ظاهر الصدق اذا اعتبر بمعناه
 وجهان واطلق على مقتضى معنيين محليين وبسبب انه لئلا يكون موجداً
 من وجه ومعدوماً من وجه وهذا حكم كل موجد سوى الموجد الذي هو قائم
 بذاته فان كل ممكن اذا نظر الى ذاته ولم يعتبر بقيوميته الوجود له كان معدوماً
 من ذاته ومهما نظر اليه من الوجه الذي على قوميته الواجب كان موجداً
 وال مثل ذلك يشير القليل العظم والكلام القديم حيث يقول كل من عليها فان

الرجوع

الله وعاشي شبيهه لذلك ينبغي قوله علمه الله حيث يقول اصدق بيت قالته
 العرب بيت كثير الاكل شيء ما خلا الله باطل **فصل** الصفات
 غير الذات لذا نظر الهام من الوجه الذي بين الذات وهي غير الذات انما نظر
 اليها من الوجه الذي على انقسام الالقسام المتعددة وعلى هذا الوجه كل الصفات
 متغايرة ومتعددة وهذا له مثال واضح ولعل نفسك لا تنزع الا بعد سماعه
 فهو الذي كسر سورة استنعاها لما نحن فيه بالكلية ونقطه دابر انكار المقتدر
 عليه فاعلم ان العشر لها ذاتها معنى مفهوم وذلك المعنى واحد لا ينقسم
 ويدل على لفظ العشر فاما اذا اعتبر منها نسبة الى خمسة دل عليها بلفظ الخلف
 واذا اعتبر نسبتها الى العشرين دل عليها بلفظ النصف واذا اعتبر نسبتها الى المئتين
 دل عليها بلفظ الثلث وهكذا يمكن ان يدل عليها بالفاظ اخر وهذه الصفات
 التي وصفت بها العشر عند اختلاف تلك النسبة واجبة من وجه وكش من
 وجه فاذا اعتبر منها الوجه الذي بين ذات العشر لم يوجد فيها تعدد واذا
 اعتبر منها الوجه الذي على اقسام الاعداد التي نسبت العشر اليها تعددت
 باعتبار تلك النسب لتعدد اعداد نسبت اليها وكذلك ذات الوجه الواحد
 انما يدل منها الوجهة وكيف لا يلزمها الوجهة والواجبة التي هي اخص من الوجه
 لازمة لها اذ لا يمكن ان يوجد لغيرها من الذات خاصيتها الموجهة لها
 فالوجهة لازمة للشمس اذ ليس لها ثابته في الوجود لكن الاجدية ليست
 لازمة لها اذ يمكن وجود ثابته لها فاذا نظر عن الذات الواجبة التي
 نسبتها صادقتها متحدة غير متلكنه بوجه من الوجه واذا نظر في قلوب
 السالكين يعيرون ان تلك الذات صادقتها كذلك غير فرق ولكن لكثرة
 نسب تلك الذات الى الموجهات الاخر التي استحققت الوجه من تلك الذات
 لامن انفسها احتاج السالكون بالضرورة الى تغيير العبارات عنها حتى تتأدق
 جقائق تلك النسب بواسطتها الى افهام الضعفاء فاذا نسبت تلك الذات

الى صدور الموجودات منها وعلم انها ممكنات ولن الممكن لا بد له من واجب وجوده
 سميت عند اعتبار هذه النسبة التي بينها وبين الموجودات قدرة وربما سميت
 ارادة عند اعتبار نسبة اخرى والقلوب لا يعقها بظن مغايرة بين القادر والقدر
 والارادة والمهد هذا انتهى نظر العقل **فصل** في علم اذ ان قولنا
 الصفات لا عين الذات ولا غير الذات حق وصدق ولا يجوز المصير الى خلافه
 اجد من المسلمين اصلا ومن صار اليه فقد خلع من عنقه ربة الذين هم من هذه
 السلف الصالحين والامة المنقرضين ولنا فيهم اسوة حسنة وقدره من صفة
 قد اجمعوا على ذلك فاطمة الضرورة التي يعرفها المحققون من كبار العلماء دون
 اهل الظاهر من الرسمين فمن صار الى اثبات الذات ولم يشك الصفات كان جاهلا
 مبتدعا ومن صار الى اثبات صفات مغايرة للذات كحقيقة المغايرة فهو متوهم
 كافر ومع كونه جاهلا **فصل** في علم ان الله تعالى وصف نفسه في كتابه
 الكريم غير مرة بصفات متعلقة كالقدرة والحيوية والاعزاز والاذلال وال
 السمع والبصر والاحياء والاموات فقال عز وجل ان الله على كل شيء قدير وقال
 ايضا وما تشاؤون الا ان تشاءه وقال وتعلم ان الله تعالى ليس كمثل
 شيء وهو السميع البصير وقال هو الذي يحيي ويميت فانظر كيف تعبدون هذه
 الصفات بتعدد نسب الموجودات الى ذاته التي هي مصدرها وبما اتخذت
 هي ذواتها من الوجه الذي بين الذات ثم قس على ذلك سائر الصفات فما اراكم
 تعجزون ادراك شيء من النسب في كل صفة ان كنتم من الممارسين للخواص العقلية
 واجتهدا ولا تفهم ما قوله **فصل** في علم من المعلوم الظاهر الذي
 لا يجوز ان يمان فيه لن الحقيقة الازلية التي صدر عنها الوجود اذا نظر
 اليها واعتبر ما وجد منها وما لم يوجد منها بعد ولكنه وجد في اجلة المسمى
 وقدمه المعلوم كان لما وجد منها نسبة لا يوجد تلك النسبة لما لم يجد
 عنها بعد وهذا هو خلاف الموجودات والمعدومات في النسبة اليه

ن

ثم الموجودات بخلاف نسبتها اليه فليست نسبة الملاك الى ذاته كنسبة الانسان
 ولا نسبة الانسان كنسبة البهايم ولا نسبة البهايم كنسبة النباتات ولا نسبة
 النباتات كنسبة الارض والسموات ولا نسبة البهايم كنسبة الجرم ولا نسبة
 العنزة الى الدنيا والاخر كنسبة الدليل فيهما واعلم ان الله عز وجل اذا نسبت
 اليه كل من غير وجه من الوجوه انصف هذه النسبة ان سمي معزا واذا نسبت
 اليه اهل الالذ انصفت النسبة ان سمي مزا فاذا نظر اليه من حيث هو مصدر
 الحيوة والموت قبل هو الذي يحيي ويميت واذا نظر الى جاطة علمه بموجودات
 يدركها الانسان بحاستي السمع والبصر قبل هو السميع والبصير واذا نسبت
 اليه جميع الموجودات وروى كل واحد منها متعلقا به قلما شاك ان كان وما
 لم يشاك ان كان واذا نسبت اليه الموجودات الحاصلة منه والمعدومات التي
 لم يحصل منه بعد وعندها قيل هو على كل شيء قدير والقدرة متعلقة من نسبة
 الموجودات والمعدومات اليه والارادة والهيبة من نسبة الموجودات اليه
 فقط واما الارادة فتلقاه من الموجودات العلية واما الهيبة فتلقاه
 من الموجودات المدركة والحجي والمحيي متعلقان من نسبة كل حي وميت اليه
 وقس هذا القدر سائر الصفات **فصل** في ذواتها ناقصة والما تجلها
 تمام الصفات ولذا يحتاج قدرتنا الى الارادة وارادتنا الى العلم والقدرة
 لا يكفي في حصول المقدور الا مع الارادة هذا في حقنا اما اذا نظر الى كماله
 لا يحتاج في شيء الى شيء وكل ما يحتاج في شيء الى شيء فهو ناقص التقاض لا يليق
 بالموجود الواجب فعلم الله تعالى بالشي لا بما يراد منه ولا ارادته بخلاف
 قدرته فذاته كافية للتكثير الخ فله النسبة الى المعلومات علم والنسبة
 الى المقدورات قدره والنسبة الى المراتب ارادة وهي واجبة ليس فيها
 اثينية بوجه من الوجوه والاثينية لا يتصور وجودها في الواجب اجالا
 اذا لا يجوز ان يكون شيئا وكل واحد منها واجب بذاته او لا يكون ضروريا

ولو كان ضرورياً كان موجوداً الواجب على التساوي ولو لم يكن ضرورياً لزم
 ان يكون وجوده معلوماً سبباً وكل ما كان كذلك فالواجب يتفرع عنه فان لم
 يكفك هذا القدر في هذه المسئلة فعليك طلبها حتى كنت استوفيت اصحابها
 كلامهم عليها فان وقتي لا يتسع لكثير من ذكر وليس غرضي في هذا الكتاب تطويل
 ما فرغ العلماء عن اقامة البرهان عليه فليطلب من معدنه **فصل ٣٧**
 فان قلت فما قولك في النسبة التي بين الواجب وبين السموات والارض مثلاً هل
 كانت موجودة في كل وقت من اوقات كان موجوداً في كل وقت فهذا يقضي ان في
 السموات والارض ولزم ان يكون موجوداً فكيف وجدت بعد العدم العجلة
 ظهرت في ذات الواجب بعد ما لم يكن وذلك محال او لا تظهر في معدوم كان
 مستمر العدم الى وقت مخصوص ولم يكن يظهر هذا الاثر فيه وذلك ايضا محال
 او وجد من غير ظهور شيء حادث بعد ما لم يكن وذلك ايضا محال فما علم ان العلماء
 قد اختلفوا في ذلك والحق الذي اربب فيه اصلاً عند اول البصائر ان نسبة السموات
 والارض الى الله عز وجل نسبة شيء هو الا ان معدوم ومحصول وجوده غداً مثلاً فليت
 شعرك ماذا يقول القائل في معدوم ظاهر العدم اذا وجد بعد ذلك يقول يظهر
 في القدم اثر او في هذا المعدوم اثر او وجد المعدوم من غير ظهور اثر وكل
 ذلك محال ولا يبقى الا ان يقال العلة في وجوده هو استقبال وهو موجود على حالة
 واحدة لا زلا ولا ابداً وانما لم يحصل منه وجود قبل ذلك لفقد شرط جعل وجوده شيئاً
 للوجود مستعداً لقبول نور الموجود الا ان **فصل ٣٨** المعدوم اذا
 افاض عليه صورة الوجود كصورة فاكهة مثلاً كانت معدومة ثم صادت
 بعد العدم موجوداً فلا بد وان يكون لوجود الصورة بعد عدمها سبب
 والسبب في وجود كل موجود هو استقبال فان كل موجود سواه ليس له ذات
 من حيث الحقيقة والوجود فكيف يكون سبباً نعم يجوز ان يسمى سبباً في النظر
 العام كما يسمى موجوداً فكما ان كونه موجوداً ليس له اصل الا من حيث يلزم

الذات القديمة فكذا كونه سبباً لا يجوز ان يكون له اصل الا من ذلك الوجه
 فكما الحقيقة لوجوده فلا حقيقة لسببها التي هي منه تابعة من توافر الوجود
 ولا يبقى لها الا ان يقال ان كان السبب هو الله فلم له وجود للسبب والسبب
 موجود فقول لفقد شرط من شروطه وانا ازيد لك بياناً فالحاجة داعية
 داعية اليه **فصل ٣٩** لعلمك تقول من العلوم الظاهر عند هذا النظر
 ان الله تعالى لا يكون سبباً لشيء واحد من الموجودات ثم يكون ذلك الشيء سبباً
 لوجود شيء آخر وهذا الشيء الثاني سبباً لشيء ثالث وهكذا يتداعي هذا الامر ان
 وجود الانسان والواحد من كل وجه لا يجوز ان صدر عنه الاشياء واحد فاعلم
 ان هذه حارفة عظيمة من الكلام لا يجوز ان يطلق اللسان بمثلها فهو كفر
 صراح عند ذوي البصائر فلا فرق بين من ثبت قدمين كل واحد منهما واجب
 بذاته وبين من ثبت شيئاً واحداً لوجودها لايجاد لا بد الحق الذي لا ريب
 فيه انه ليس في الوجود موجوداً بل ان يكون سبباً لوجود شيء آخر الا الله عز وجل
 وحقيقته السببية ترجع الى احدى صورة الوجود في معدوم ولا تترسم
 في وجود السبب حتى يوجد منه المسبب فان المعدوم لا يجد للسببية ولا بد
 للسبب من دوام الوجود حتى يصح ان يحفظ دوام الوجود على المسبب وليس
 من الموجودات الممكنة ذات ووجود حقيقي وانما الوجود الحقيقي والذات
 الواجبة لله تعالى فما لا وجود له من حيث الحقيقة فكيف يكون سبباً لغيره
 وما لا وجود لنفسه كيف يوجد غيره والسبب بالحقيقة ما كان كاملاً الذات
 بتمامه فضل فيه الوجود حتى فاض على المعدومات وخلق عليها صور
 الوجود فاما ما لا يكون كاملاً بذاته بل وجوده وصفات وخلق متعلقة
 بوجود غيره وقائمة به فيكون في ذاته في غاية النقصان لا يستحق الايجاد
 ولا الوجود **فصل ٤٠** هذا له مثال في الامثلة العالمية فان
 الشمس اذا فاض عنها النور على القمر ليلاً وفاض نور القمر على الارض فلا شمس

ان نور القمر غير مستحق الوجود بذاته بل من الشمس فكيف يحا نور القمر مع هذا النقص
ان جعل سببا لوجود النور الفاخر على الارض وليست اشد الناطق في هذا انما اشافا
وليست في ذلك نفسه فلا شك في انه لو نظر بعين الانصاف راد نور الشمس
للشمس اول ان جعل سببا لنور الارض من نور القمر فان نور القمر اذا لم يكن له وجود
فكيف يكون له الابد والاباد فوق الوجود بالضرورة والوجود قبل الابد بالاطبع
ثم لن يسمي نور القمر سببا من طريق الاصطلاح فلا مشقة في ذلك ولكن انما هو ان يغفل
عن تبعه نور القمر لنور الشمس وانه لو لا نور الشمس لم يكن لنور القمر اصلا وجودا
فالحق ان ثبت صلاحية السبب بعد الواجب الحق بذاته فيقوم صفاته
فقد اشرك وان ثبت له نظير او كان كمن اثبت القمر مشاركا للشمس في ايجاد النور
والاشكر لن الواجب لو فرض عدمه لم يبق في الوجود شي اصلا فاذا لم يستغنى
عن الواجب شي في شي اصلا اذ ليس يفتق مع عدمه وجود شي اصلا فالعجب
كل العجب من عقولهم ذلك انهم لم يتوقف في كونه اول السببية من غيره
فصل في الحق لن قولنا الواجب اول السببية من غيره يشتر مقياس
عظيم في الواجب وكانه يشتر الى استحقاق غيره لشي ولكن اول الاستحقاق
غيره لشي واستحقاق غيره محال لان ذاته الواجبة وبقيها من الاشكال
ان يقال لن كان الواجب كاملا في السببية فلم ينفذ وجوده المسببة وتاخر
وجود المسببة عن السبب الموجود بماله محال ولكن كان ناقضا في السببية وتم
بعض الشروط سببته فقد ثبت له شره كونه سببا فاما انما يجوز
تسمية غيره سببا مع اعترافهم بان وجود بعض الاشياء شرط في وجود البعض
وهذا الاشكال سهل دفعه علينا فانقول وجود الشرط انما اثره استعداد
الشرط في الوجود لا في سببية الذات الواجبة كما ان انقضاء السحاب
انما يؤثر في استعداد الارض باشراق نور الشمس وليس له تاثير اصلا في جيل الشمس
الشمس وليس لغيره ان يقول انقضاء السحاب شرط في سببية الشمس

فصل في
الاشكال
التي
كانت
في
الشمس

الشرط وهو اشراق الارض وهذا عاينه في البيان بالتصور وراها غاية
الشمس وضاعته ونور القمر اذا كان مستفادا من نور الشمس وهو في ذاته فان
في ذلك معدوم فلا نور من حيث الحقيقة الا نور الشمس كان نور القمر هو نور
الشمس حتى كانه هو هو فكيف يجوز ذلك ان جعل القمر شرعا للشمس في اضافة
النور وكما لا نور الا نور الشمس فلا وجود الا وجود الحق فكان وجود الموجودات
ليس خارجا من وجود الحق كانه هو هو فصل في كمال ما في الوجود فهو
فان من حيث الحقيقة والافعال الوجه الحق القويم كمال الصورة التي في
المرأة فانية في الحقيقة والافعال الصورة الخارجية هذا من حيث النظر العائني
في القناعة بالاشكال المحسوسة والافعال الصورة الخارجية مع المرأة في نظر العاين
فكيفية ايضا حسب قنا الصورة الداخلية في المرأة من غير تفاوت فصل في كمال
المرأة عبرة عظيمة الاول الالباب ومن نظره الى المرأة نظرا شافيا ولم يحل له كثير
من المشكلات فليس يستحي ان يغد في زمرة العقلاء والعلماء لم ينظر في المرأة
عاقلا الا ويعتبر عليه اشكال عظيم ومشاكل في جليات الامور وكذلك كثير
له مشكلات كثيرة ولو لم يكن من منافع الكيد سوى المرأة لكان يفي ذلك شاهد
على صدق قوله تعالى وانزلنا الكيد فيه باس شديد ومنافع للناس وكيفية
من المنافع ما يستغفر معها المرأة غائل فيها من المنافع عاين عظيمه كثيرة
لا يمكن احصاؤها للعقل والمرأة بالحقيقة امرأة العقلاء اذ يرون فيها صورة
العقل العاجز عن ادراك حقائق كثيرة فحسبك بها شاهد على ان العقل معقول
عن ادراك كثير من الحسوسات الظاهرة فضلا عن المعقولات الخفية في اراد
ان يشاهد عقله في صورته التي هو عليها من العجز فليكثر نظره في المرأة
فنعلم بمصرحة للعقل العجز وكذبه في دعواه به العريضة الطويلة لنفسه
من ادراك حقائق الامور الالهية ولست انكر ان العقل خلق لادراك امور
عظيم من الغوامض ولكنه لا يجيئ اذا عد لمرة في دعواه وجاوز قدره

ومخطاه **فصل** المرأة يظهر فيها صورة مطابقه للصورة الخارجة
 من طريق الانطباع والعقلية أو النظر وبادر الال بفرقة من الوجود الخارج
 والوجود الداخل فاصرها مستتبع والاخر تابع ولا يتصور ان يشترط في ذلك
 وحاصل الوجود التابع يرجع الى نسبة حاصلة عما وجه مخصوص من الصورة
 الخارجية وبين المرأة فاذا طالع البصر تلك النسبة الحاصلة بينهما ادرك الصورة
 الداخلة التابعة المعدومة من حيث الحقيقة الموحدة من حيث الظاهر ولا
 يشترط العقلية لوجود الصورة الداخلة لوجودها بذاته مستقلا بالوجود
 بل هو موحدة بالاضافة الى اربعة امور وعلى المرأة والصورة الخارجة النسبة
 الحاصلة ومطابقة البصر لذلك واذا بطلت هذه النسبة بطل وجود تلك الصورة
 الداخلة وعلم العاقل ان تلك الصورة لم يكن لها استقلال بالوجود ولن تصور
 وجود المرأة او انما او ما يضاهيها في كافة الصورة بحيث كان كالحال الصور
 ولا يتصور عليه تغيير لم يدرك احد من الخلق ان تلك الصورة الداخلة تابعة
 في الوجود للصورة الخارجة ولز هذه خاصية للمرأة والماء ولا يشترط لهما فيه
 جميع من الاجسام كالطين والجص وامثالهما ولكن لما كانت الصورة الخارجية
 تتغير وكانت السبب الحاصلة ايضا تتغير وعند ذلك سيجر الصورة الداخلة حسب
 تغير الصورة الخارجية عما منها ج واجد لم يأت العقلية لوجودها الداخلة
 تابعة الوجود الخارجية ولذا الخارجية مقدمة الوجود على الداخلة تقديرا
 ترتيبا لازما **فصل** لا يشاء العاقل تامل اصادق انه لو لم يكن
 المرأة موحدة وكل له ما يشاهد من انطباع الصور فيها هل كان صدق
 بوجود ذلك الا لما عندك لوجودها من اهل الانسانية الناظرين البصار الصافي
 يشكره انه كان كذا وجود ذلك ونظم عما استحالته رهانا وكان متخيل
 انه يظهر له وجه الخلد برهانه ذلك فاعتبر الآن ولا تناد بالانكسار
 فيما لا يدرك عقلك الضعيف فان العقل ظن الادراك بعض الموجودات

كمال البصر خلق الادراك بعض الموجودات وهو عاجز عن ادراك المشهودات
 والسموعات والمذوقات وكذلك العقل عاجز عن ادراك كثير من الموجودات
 نعم هو مدرك الاشياء بمصورة قليلة بالاضافة الى كثير من الموجودات التي هو
 عاجز عن ادراكها ثم جميع الموجودات بالاضافة الى العلم الازلي كالذرة
 بالاضافة الى العرش والبر والذرة بالاضافة الى العرش شيئا والموجودات
 كلها بالنسبة الى علم الله تعالى ليست شيئا اصلا وانما ذكرت ذكرها في حقها
 عقلك الضعيف ويتصور المعقولات لا يتأخر في كيف جعلتها بمصورة متناهية
 فان لم كانت الموجودات كلها في نظر بمصورة لا بد ولا يكون شيئا فلا يكون
 للحكم تلك عظم خط انما امتناع المحصورة في نظر وجود الصفات اللازمة كالفكرة
 والارادة والعلم والكرم المفيض صور الموجودات عليها وهذا الكرم لازم للذات
 فانها لما كانت كاملة وفوق الحال الاجم كان الكرم مقتضى لا فاضة خالص
 الوجود عما المحدثات لازما لها كما ان الوجود لازم لها مثلا ولو خلت
 الذات عن هذا الكرم كانت ناقصة وهذا كمال الشمس اذا اشرقت بالافاق
 كان ذلك من كمال اشرقها ولو لم يكن هذه الصفة موحدة للشمس كانت ناقصة
 وكان يعوزها شيء من كمال نورانيتها والله المثل الأعلى والسموات والارض
 وهو العزيز الحكيم **فصل** اولوا الالباب يعتبرون به انهم اذا نظروا فيها شاهدوا
 حقيقته قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وقوله عليه السلام انما سرهم فاذا ما توا
 انبوا وعلموا ان نسبة الملوك والملكات في الوجود الى وجهه كمنه في اليوم
 الصورة الداخلة في المرأة الى الصورة الخارجة اذ ليس للملك والملكات
 حقيقة الوجود وانما وجودها تابع لوجود الوجه الحق الحقيقي الوجود فان
 بعض الخلق لا يدرك كثير من الموجودات التي شاهدونها في الدنيا
 لها وجود حقيقي فاذا بطلت النسبة الحاصلة بين ابصارهم وسلك الموجودات

المجسوسة انكشف الخطأ عن اجارهم وارتفع اللبس وبقتهوا من فهم وعلموا
 يقينا ان كل شيء هالك الا وجهه اللهم الا اذا قام موعودا ازلوا وابدأ يقبوه وذكروا
 الباقي فيكون القائم موعودا ابدية ووجه القبول وسر مدية جلا الواجد القهار
 وجنيد ينادي الحق من بطنان العرش بقوله تعالى من الملك اليوم لله الواحد
 القهار وشاهد ذلك مشاهدة لا يبقى معها ريب ومن طالع هذه الالفاظ فلم يقف
 على حقايق معانيها فلبت وقفا في الآثار فوراها من عجائب الاسرار ما لا يفي
 بشرحه لسان ولا يعرب عن حقيقته بيان **فصل** رجعنا الى
 حديث السدس لا شكر لشيء عجز ولا خلق في الانسان معنى سمي في اصطلاح
 الخلق قدرة والانسان يقدر على المعنى عاقل يتكلم بعد سكوتة متى شا
 فالسبب الظاهر من حيث نظر عوام الخلق لوجود الكلام بعد عدمه هو المشي
 قدرة ومعلوم ان القدرة تكون موعودة ولا يوجد السبب وهذا الكلام لا
 للخلع السبب بل لقد شرط وهو المشي فوجود الكلام من سببه المستحق
 قدرة في الاصطلاح موقوف على وجود شرط المشي ومجال الذي يحصل المشروط
 والشرط معدوم والمجال لا يكون مقدورا ولا يظهر اثر القدرة الا مقدورا كما لا
 يظهر اثر البصر الا في منبصر ولا اثر الشم الا في مشموم وكذلك سائر المبررات كانت
 فان الكواكب المجردة سحاب مثلا اذا لم تكن القوة الباصرة من ادراكها لم يكن
 ذلك دليلا على خلعة الاضمار فكذلك اذا كان الشيء المعدوم محويا بحاجب عدم
 الشرط فان القدرة الازلية لا توجد ما لم ينفتح على علم الشرط لا للخلع
 القدرة بل لان المعدوم بعد محال الوجود فاذا انفتح عنه الحاجب صار ممكنا
 وصير من القدرة الازلية واجبا كما لو انفتح حجاب السحاب فصار نارا لارض
 متعلقة لقبول نور الشمس عند الانفتاح **فصل** رجعنا الى نسبة المجال الى
 القدرة الازلية كنسبة الشهور مثلا الى العير المبهمة فلا يصير المشهور
 ابراميرا لا للخلع قوة الاجار بل لانه ليس بمبصر والمجال لا يفيض على الوجود

من القدرة الازلية لا للخلع القدرة بل لان المجال غير مقدور ونسبة المعدوم
 الممكن بذاته الى القدرة الازلية كنسبة البصر الى حجاب البصر فانه
 اذا انفتح الحجاب اذركته القوة المبهمة فكذلك المعدوم الممكن بذاته اذا وجد
 شرطه اوجدته القدرة الازلية وما دام يعوزه شرط فهو بعد محال الوجود
 لغيره لا لذاته والممكن بذاته حاجب وجه شرطه والمجال بذاته ما يستحيل
 وجوده شرطه وتاملا في ذلك تأملا شافيا ولا تعترض عليه بهذا الفكر فتزل
 قدمك وانت لا تدري **فصل** قد يقول اهل النظر ان الامكان
 للممكن بذاته والاستحالة المستحيل بذاته ومن ذاته فيتحقق الضعيف من هذه
 الالفاظ معاني فاسدة ويختل فيها باقواع فاجتث من الخطا وكيف يكون
 الممكن من ذاته وذاته ليست من ذاته بل من غيره فاذا كانت ذاته من غير
 كان الامكان الذي هو صفة من صفاته اولي ان يكون من غيره فان استناد
 الصفات الموصوفة الى موجد لها درجة واستناد الصفات التابعة اليه
 بدرجة من هذه الحقائق في امكانها اذا وجدت واما الممكن الذي لم يوجد
 فليس له بعد ذات ولا صفات فكيف يطلب له وصفاته سبب المعدوم
 لا يطلب له سبب وانما يطلب السبب لموجود بعد عدم وانما ذكرت
 ذلك لان قولهم الامكان للممكن من ذاته له معنى صحيح وكثيرا ما يغلط الاوهام
 فيه فليست عن ما ذكرت في الاجتزال من تخطيط الوهم وهذا عينه هو الخواص
 عن قولهم الاستحالة المستحيل من ذاته والمستحيل اذا لم يكن له ذات فكيف
 يطلب الاستحالة التي هي صفة تابعة سببها واذا قيل العدم للعدم من
 ذاته كان له معنى صحيح عند الراسمين في العلم ولا يجوز لمن يتوهم للمعدوم
 ذات ثم يتوهم العدم شيئا موقعا ان تلك الذات فان العدم معناه صفة **معنا**
 لا يوجد الا بعد وجود الموصوف فكيف يوجد العدم والمعدوم الذي هو
 موصوفه معدوم فاوهام الضعفا غلط كثيرا في اشارة ذلك والمحققون

سعر عليهم الاجتنال عما يضاف من هذه المغالطة **فصل ٨** والسموات
والارضون وجدت حين وجدت من القدرة الالهيه ولم يكن قبل وجودها قبل ولا
بعد حتى يقال لم يوجد قبل ذلك فان القبل والبعد عارضان من عوارض الزمن
لا يوجد الا بعد وجود الاجسام فكما لا يكون ان يكون قبل وجود الاجسام فوق ولا تحت
لانها عارضان من عوارض المكان فكذلك لا يكون ان يكون قبل وجود الاجسام قبل
والا بعد لان ذلك موقوف الوجود على وجود الزمان والزمان موقوف الوجود
على وجود الحركة والحركة موقوفة الوجود على وجود الاجسام وكان الزمان ظرف
الحركة كما ان المكان ظرف الجسم **فصل ٩** قول القائل العالم قديم
للعالم قديم زمان هو سخص لا طائل حته اذ يقال له ما الذي يعني بالعالم فاما ان
يقول اعني به الاجسام كلها كالسموات والارضات واما ان يقول اعني به كل
شيء موجود سمي بسبقه يقال وعنا هذا يكون النفوس والعقول والاجسام كلها داخله
تحت لفظ العالم فان قال اعني بالعالم كل موجود ممكن من الاجسام وغيرها فاعلم
هذا يكون اكثر الموجودات المندرجة تحت لفظه العالم غير متوقف الوجود على
وجود الزمن بل يكون بالضرورة سابق الوجود عليه فكيف يقال العالم قديم بالزمان
والاكثر موجود لذات العالم سابق الوجود على الزمن ولن قال اعني بالعالم الاجسام
كلها فلا يجوز عنا هذا الوجه ايضا ان يقال الاجسام قديمة بالزمان فان معنى
ذلك ان الاجسام موجودة منذ كان الزمان موجودا فيكون مشعر بان الزمان
سابق على الاجسام في الوجود وليس كذلك فان الاجسام سابقة الوجود على الزمان
والزمان متأخر الوجود عنها ولز كان ذلك بالرتبة والذات فان قال قائل
ليس المراد بقوله العالم قديم بالزمان ما ذكرتموه فحي لا نعم من قوله الا ذلك
وقد تكلمنا عما فهمنا ولما لم نفهم من فاصله فاللام عليه من شار الهميان
فعليه ان يبين معناه عما فهمه فان كان صدقا وجها واقفناه في ذلك
والا تكلمنا عليه حسب الوسخ والطائفة **فصل ١٠** الجي وذكر ان يقال

لان

كان الزمان موجودا منذ كانت الحركة موجودة وليس يجوز ان يقال كانت الحركة
موجودة منذ كان الزمان موجودا فان ذلك ولز كان له وجه ما هو فاسد النظر
جدا فاذا لم يجد ذلك فكيف يجوز ان يقال كانت الاجسام موجودة منذ كان الزمان
موجودة او لولم توجد الاجسام الى الان لعدم شرطه وجد ان لوجوده ذكر الشرط
كان ذلك حايلا ولم يكن قبل وجودها قبل ولا بعد حين وجدت فانما وجدت
لكذلك من غير فرق فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة منذ كان الجي موجودا
فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم ادوا به صدق النظر
عنا الا وليس والآخرين وما لا بد كرس هذا المقام عن الاجابة به ان تعلم ان
الاجسام لا يوجد اصلا حيث يوجد الجي لا الكس ولا قبله ولا بعده ومن صار ان
ان العالم موجود الان في وجود الجي فهو محض خطأ عظيم حيث الجي والازمان
والامكان وهو محيط بالزمان والمكان وسائر الموجودات فان سبق وجوده على كل
شيء مساو فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود
صورة هذه الكلمات المستورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق اصلا ومن فرق
بينهما فهو بعد في مضيق النسبة ولم يبينه عنه الجي عن الزمن كما يبينه عن العالم
عند العوائج الذين يزعمون انه جسم محلي كسائر المجسوسات ومثل هذا الايمان
بالله بعد عن الامال الحقيقي الخاصد العارف في اول سلوكه ونظره ونسج وجعل
سابق على الزمن المستقبل حسب سبقه على الزمن الماضي من غير فرق وهذا يعني
عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولولم تجزوا عن ادراكه
لما قالوا ان العقل اول مساوق الوجود لوجود الجي الاول كما يقولون ان صورة
هذه الحروف المنقوش بها هذا القرطاس مثلا حيا وبق الوجود لله الجي
المتنزه عن امتثال هذه الظنون وعن ظنور الانبياء والمقربين وانظر في ذلك
نظرا شافيا فلا بد ولن يحفل عقلك القاصر عن معناه بصيب ما ولز كان فهم
المولد الحقيقي منه موقوف على انفتاح عين المعرفة التي منزلتها من بصيرة

العقل منزلة الجنين من الرحم لا بد من لذة العقل من العين التي تراها موجودة لابن
 المهد وسأريد ذكر شرط موضع آخر البق له لعل الفاضل من شحور من روايه
 شيئا **فصل** الحق ان الله تعالى كان موجودا ولم يكن معه شيء وهو الآن
 موجود وليس معه شيء ويكون موجودا ولا يكون معه شيء فإزليته جازية
 من غير فرق وجبت سلطانه كمال الشراق الشمس فلا يتصور الخفاء فيش وجوده أصلا
 فكذا يكون هذا المثال العامي عاقد رضع عقله الفاضل وعلمه المرحوم واجتهد
 لعل فهم الضعيف يتفهم من هذا المثال واجد من التشبيه وليس وجوده الواجب
 الحق زمانيا حتى يحسن مثلا لئلا يقال كان ولم يكن معه شيء ولا يخفى لئلا يقال كان
 ولا يكون معه شيء وأما في بابك الف مرة ولست أعلم إلا الحالة بهذا الوجود
 بعقله الذي يشبهه من ادراكه نسبة الخفاء فيش من ادراك نور الشمس فاما لئلا
 لا يلفظ الزمان في هذا الفصل وامثاله أصلا ولا تتلقاها برؤى ولا قوا وأما لئلا
 تحفظ هذه الكلمات واسلمت عروجه لئلا يتصور تعدد أمثال ذلك لئلا من
 اللفظ فإن ذلك محال بل من وجه آخر فإن ادراكه من وجه آخر فإن ادراكه من
 هذا الوجه فحينئذ تعلم قطعا ان اعتبارا في الوجود تود حق ما أدركته
 اجسن من هذا الوجود ذكرته ويعلم قطعا ان من ادرك أمثال تلك المعاني في اللفاظ
 المذكورة فهو ظاهر غاية الظاهر وأعلم اننا إذا قلنا كان ليد ولم يكن معه موجود
 فهو مشتبه فان لفظ كان يدل على وجود موجود ومنه ماض فإذا قلنا ولم
 يكن معه موجود فكيف يكون الزمان معه موجودا وهما كان كذلك فلا فرق
 بين قولنا كان ولم يكن معه موجود وبين قولنا يكون وليس معه شيء موجود
 فهذا غاية ما يمكن ذكره في مضيغ اللفاظ والعارات **فصل**
 اذا انقضى من باطنك روزنة ال عالم الملكوت فكلما انفق طيرا انك انك انك انك
 جلية الحال في ذلك كله واستغنيت عن سماع حكايتيه ولعل الان مشتهر لئلا تعرف
 معنى الازلية وكيفية الطيران ان الملكوت فان ظاهر ذلك كالحال فما علم

أقرب نطق ان الازلية شيئا ماضيا فقد اخطأ خطأ فاجشا وهذا وهو غالت على
 الغالبه فحيث الازلية فلا ماض ولا مستقبل وهي محيطه بالزمن المستقبل
 كاجاطتها بالزمن الماضي من غير فرق ومن اخطأ في فهمه فرق بينهما ففعله بعد
 اسير يد وهمه فليس من ادراكه بال الازلية من زماننا هذا بل نسبة
 الازمنة كلها ال الازلية واجلة ولعل نسبة الازلية ال الازمنة كنسبة
 العلوم مثلا ال الامكنة اذا لا توصف بالعلوم يكونها قريبة من مكان بعيدة
 من مكان بل نسبتهما واجدة ال كل مكان في كل مكان ومع ذلك فقد خلا عنها
 كل مكان وهذا سهل ادراكه عما من نظرية العلوم العقلية قليلا وانما يعسر
 عما من بعده التصور عالم الملكوت ولم يشف بعد عينه الحق الله في الملكوت
 وكذلك سعي ان يحقق نسبته ال كل زمان فاننا مع كل زمان وفي كل زمان مع
 ذلك فاننا محيط بكل زمان وسابقة الوجود على كل زمان ولا يسعها زمن
 كما لا يسع العلم مكان فاذا فهمت هذه المعاني فاعلم انه لا مغاير بين
 الازلية والابدية في المعنى أصلا بل اذا اعتبر وجود ذلك المعنى مع نسبته ال
 الماضي من الازمنة استعير له لفظة الازلية ولئن اعتبر وجوده مع نسبته
 ال المستقبل من الازمنة استعير له لفظة الابدية ولا بد من لفظتين مختلفتين
 لاختلاف النسبتين والأصل في ادراكه عن سوا السبل وأعلم اننا اذا
 قلنا اراد الحق تعالى وسيد وعلم ويعلم وقدر وقدر فهو مثل هذه الصروف
 والا فإذا لم يكن له ماض ومستقبل فلا معنى لاختلاف فعله يتعلق بالماضي
 والمستقبل نعم اذا نسبت الارادة ال زمن ماض قبل اراد واذا نسبت ال
 مستقبل قبل اراد وهذا مفتاح اسرار كثيرة ومشكلات عظيمة واذا كان
 كذلك فمن الجمال الظاهر ان جيل السالك ال الازلية من طريق العلم نعم كوز
 ان يدرك معناها بالعلم ولكن ادراك معنى الشيء غير الوصول اليه غير وانما
 قلنا يستحيل الوصول اليها من طريق العلم لان المتعرج للطلب العلم به اسر

الزمان بعد ولا وصول الى الازلية الا بعد جيل ذلك الامر **فصل ٨٥**
واعلم ان شروق الارض بنور الشمس يستدعي نسبة مخصوصة من الارض والنفس
لويطرد تلك النسبة بطل استعدادها لقبول نور الشمس ولودامت هذه النسبة
بينها دام القبول وبقدروا ما يرد من القبول فأتى نفس وجدت هذه النسبة
وجد القبول وان نفس بطلت هذه النسبة بطل القبول ثم لن دام هذه النسبة
في انفس متعددة دام القبول في تلك الانفس عامتها واجد في نفس الناصور
ان الشعاع الموحدة في نفس مثلا عين الشعاع الموحدة في النفس الذي قبله
او بعده فهو خطا عند اهل المعرفة الناظرين بنور الله وجعل الشعاع
الموحدة في كل نفس مقتضى النسبة الموحدة في ذلك النفس والنسبة الموحدة
في تلك الانفس متغايرة بالضرورة ولذلك يجوز ان حكم على نسبة واحدة من
جملتها باحكام لا يجوز الحكم بتلك الاحكام على نسبة اخرى كما يقال ان النسبة
الفلائية كانت مساوية لوجود الحركة الفلائية ولن النسبة التي بعدها
لم تكن مساوية لوجود تلك الحركة وهذا يتفق المتغايرة بين النسبتين قطعا
فاذا كانت تلك النسبة متغايرة كان القبول في كل شيء مقتضى نسبة اخرى
على حدتها واستقلالها فاعلم ان الشعاع الذي يكون موجودا في نفس
مخصوص عند الشعاع الذي يكون موجودا قبله او بعده ولو نفس واحد يقع
لما كانت هذه النسبة المتغايرة واحدة في كونها مقتضية لقبول شعاع
واحدة فمن بعض النواحي ان هذا الشعاع الموحدة في هذه النفس عن الشعاع
الموجود في النفس الذي قبله وبعدة من غير زيادة ونقصا ولا وكر او اجزا
في معنى الانسانية فيقول ان كل واحد منهم عين صاحبه ولم يحق هذا فانه
يحتاج اليه من طريق ضربا امثالا العام في الفصل الذي بين هذا الفصل
وهو سعي علمه اعظم **فصل ٨٦** لا شك ان اشراق المعدوم
بنور الوجود يستدعي نسبة مخصوصة بينه وبين القدرة الازلية

ولودامت هذه النسبة دام قبول المعدوم اشراق نور القدرة ولو بطلت
النسبة بطل القبول وبقدروا النسبة بزموا القبول في كل نفس مقتضى
النسبة للوجود في ذلك النفس النسبة تتغير فاذا القبول الذي في هذه النفس
مثلا غير القبول الذي في ذلك النفس ولن تشابهت انفس متعددة في القبول فتلك
للتشابه النسبة المتغايرة فاجلدها في معنى الاقضاء لقبول فاذا رايت الشيء مثلا
موجودا سمين كثيرا عامتها واجد فذلك له وام النسبة مقتضية للوجود في تلك
السمين نفسا بعد نفس فاعلم يقينان الوجود في كل نفس مقتضى النسبة الموحدة
في ذلك النفس فالوجود الذي تراه في هذا النفس للسماء والارض وسائر الموجودات
من الوجود الذي تراه فيما بعد ورايته فيما قبل نعم لما كانت النسبة المتغايرة مقتضية
لوجود ذلك الموجودات واحدة في كون كل نسبة منها مقتضية للوجود وقع الوجود
بالاولين من عند احدهم في هذا الغلط الا من شالله ع وجل وقيل ما هو وهذا
الفصل غامض يشهد بالعبوس صعب المشاغل عسر المذكر مجمع على انه غامض
وزلل لا قدر امه امثاله كثير والعقل لا يتصور له ادراك ذلك الا بتأمل عظيم وطير
شاف ويحيى واف وزكا عظيم وجد يبلغ نعم يدركه العارفين بعين المعرفة
في اول نظرة من غير احتياج الى تكلف ومن استعان من العقلاء في فهم هذا الفصل
بنور السراج الذي تحركه في كل نفس وجود اخر سئل عليه ادراكه فان الصبيان
يظنون ان نور السراج الذي يرونه مشتطا عامتها واجد هو شيء واحد
والعلماء يعلمون قطعا انه في كل نفس تحرك له صورة اخرى وهذا مقتضى نظر
العارفين في كل موجود سمي الله ع وجل فلعقل عقل يحيط بشي ان ادرك النظر
اليه ووقفتم فكل عليه والغالب ان هذا الباب لا ينبغي للعقل **فصل ٨٧**
اعلم ان الله ع وجل كان موجودا ولم يكن معه شيء ولا ايضا يتصور اياه ان يكون
معه شيء اذ ليس شيء مع وجود رتبة المعية فانه ع وجل ليس معه شيء ولكنه
مع كل شيء ولولا معيته مع كل شيء لما بقي الوجود موجودا والموجودات في صولها

منه لها ترتب فبعضها متقدم كالفرق وبعضها متأخر كالمركب هذا اذا نظرنا
 بنظر العقل صحيح فان نظرنا بنظر المعرفة فهو خطأ والعقل لا يدرك حقيقة ذلك اصلا
 فبما اذا سمح ذلك بغير فائده ويثور ثابره ونقول الشيء الواحد كيف يكون صحيحا
 وخطا وعليه لن نسكن فوتره هذا المثال العامي ان سكنت به والا فدونك والخطيب
 به والخطار عليه مادام ان اسير في عالم العقل مجوسا في مصير وهذا المثال العامي
 هو لن الصبي اذا جرم على شخص مثلا ان اجبر اليه من الاخر فقال له بعض
 السابغين من اهل التحقيق حكمك هذا صادق اذا نظرت بنظر الحس واما اذا نظرت
 بنظر العقل علمت لن حكمك خطأ فاذا الاقرب بنظر الحس هو الابد بعد بنظر العقل
 فان قول العاقل صحيح ونظر الصبي صحيح عند العاقل وتكذيبه للعاقل في دعواه
 خطأ وهذا التكذيب له ضرور لن لا يمكن من اعتقاد غيره وطريق تفهيمه مستور
 على العاقل فاذا انبى بين صدر الموجودات من القدرة الازلية بطرق يمكن
 للعقل ادراكه ولن كان ذلك خطأ بنظر العارف وقد اكثر في بيانه انظار حليم
 فيه يرجح الى ظنون رجونا والحق في ذلك عما يلوح لعقولنا ان يقال لن بعد
 فاض منه الوجود او اعيا الموجود الاول وهو اقرب الملايكة اليه واقرب الموجودات
 كلها بنظر العقل وشبهة لن يكون الروح المذكورة قوله تعالى يوم يقوم الروح
 والملايكة صفا عبادة عنه وكان وجود هذا الروح شرطا به استعداد شيء اخر
 لقبول نور القدرة الازلية فكان استعداد هذا الشيء الثاني شرطا وجود الروح كما
 استعداد الروح من غير شرط ثم كان وجود هذا الشيء الثاني شرطا في وجود شيء ثالث
 وكوز لن يكون شرطا في وجود شيئين ثالث وارجح وليس للعقول الضعيفة لن
 يدرك حقيقة هذا الامر على ما يجب الا ان لها ان يدرك جوهر الوجودين المتشار
 اليهما وهولن وجود الثاني كوز لن يكون شرطا في وجود شيئين وكوز لن يكون
 شرطا في وجود شيء واحد وهولن يكون باعتبار ذاته على حد ما شرط الشيء يكون
 باعتبار ذاته مع اعتبار الروح شرط الشيء اخر وكل الوجودين معقول وهذا القدر

ممكن

نسخة المخطوط

بفكره كيفية صدر الموجودات الكثيرة من الواحد الحق فانه اذا جاز لن يكون الثاني
 شرطا لشيئين جاز لن يكون كل واحد من الشرطين شرطا لوجود ثالث وارجح من الموجودات
فصل في الحكمة ما تيسر من الواسط بين اوليها والحق ومن السماء الاول والحق
 الامس الثلاثة من الملايكة واحد منهم روحاني واثنان كرونيان حكم مطنون غير مستبقر
 فربما كان من الواسط بينهما الف او اكثر لا بد هو الحق عند رباب المعرفة نعم عالم
 يتمكن العلماء العروج الالاول من الاستدلال بحركة السماء الاولان على غير هذه السلاطة
 لاجم لم يطلبوا في نزولهم سببا لغير تلك السلاطة وهذا مطنون قطعا لا يجوز لن يقع
 بامثاله في العلوم النظرية وكما ان الواسط بين الواجب وبين السماء الاولان
 كثره فهو حق وصديق ويشاهد اهل المعرفة الامن طريق الاستدلال بل طريق
 اخر ولو كان من طريق الاستدلال امكن ذكره فلما كان موقوفا على افتتاح عبد المعرفة
 في الباطن لم يمكن ذكره بل لما كان مكانه معقولا لانه عليه بقدر الواسع وبما تعين
 العقل على التصديق بذلك لن يبرر نظره في الكواكب الموجهة على السماء الثانية
 المتعبر عنها في لسان هذا الشرع بالكرسي **قضية** كل موجود ايع الوجود
 فانه تكثر بالحق القوم داما وتجد له في كل نفس وجودا شبيهة بما قبله واهل
 المعرفة يشاهدون ذلك صريحا والعالم يتحذر عليه ادراكه فكل منظر كما ذكرته
 من قبل فربما تجل لك حقيقة هذا الامر فانه تعالى لا يجعل ذكر ذلك دبا اعلن وعمل
 من يطالعه ويجعل نفع الخلق به اكثر من الضرر ورجح الله عبد طالعه بغير المعرفة
 وشتم لقمه ذنبه وترك التعصب ومراقبة الجوانب والمداهنة في هذا الهيب
 بل ينبغي ان لا يجعله على مطالعة الغنى والنظر فيه الا طلب الحق بطريق القبر لكون
 سعادته لنفس متعلقة به فان هذه المعاني التي ذكرتها في هذه الفصول مشاهد
 بالذوق مشاهدة لا يقصر عن مشاهد العقل للاوليات الا انه لم يكن التعبير
 عن ذلك المعاني الالهية الالفاظ والحق الذي ارب فيه ان من عرف نفسه كل
 لسانه ان لم يجد عبارة تؤدي عن المعنى الذي فهمه ذو قال ان الالهام

فصل الناظر من بعض العقول الموهوبات في ذاتها ترتيبا ودرج
بعضها اقرب من البعض الى الاول الحق بالضرورة ولا يتصور ان يكون الاكبر ودرج
مصدر الموهوب واجدا ودرج الموهوبات الصادرة منه كثيرة فلا يحتمل تخارج
الكل فالفات باردة في بيان كيفية صدور الكثرة من الوجه فاما الناظر من بعض
فانهم لا يرون الموهوبات ترتيبا اصلا ولا يرون بعضها اقرب الى الحق من البعض
بل يرونه ترتيبا مساويا لكل موهوب حدث مساو فيه للموهوبات الا في نظر
العلماء من غير فرق وماله يصل الرجل الى هذا المقام فلا يتجلى له معنى قوله تعالى
لن نبدى سمك السموات والارض لن نزولا ولنزالنا اناسكهم من احد بعد
ولا قوله فابما تولوا فم وجه الله وانما على من سماع امثال هذه الايات سماع
جوهري وكلما تم هذه المعرفة لا يرون مساو فيه للموهوبات كما يراها
العلماء للعقل الاول ويرون اعني العارفين مصدر الموهوبات كثر ودرج
الموهوبات كلها كاللذة بالنسبة الى عظمتها ومن كان ينظر الى الله وجلا وافعاله
هذه العين فلا يحتاج الى العلم بكيفية مصدر الكثرة عن الوجه فيكون كما ذكر في
هذا المعنى عنه فضلا مستغنى عنه فاجتهد في وجه عينه باطن الادنى اذا
انفتحت كانت مدرجاتها من جنسها اشير اليه في قولنا ان الهوتية الى الله مساو فيه
الوجه لوجه كل موهوب فان العقل فاجترع ادراكا فلا يملكه بركن بعض
الاشياء اقرب الى الحق القوي من البعض ومما ادركت شيئا واستحال عندك ان
تعتبر عنه الى العبارات التي تشتمل عليها هذا الفصل من مدرجات العارفين
واعلم يقينا ان عين المعرفة قد انفتحت في باطنك وحينئذ صير علومك المجهلة
كلها بدورا للشارع العارف **فصل** العقل ففسر مشوق الادراك
الفارق بين العلم والمعرفة فاعلم ان كل معنى يتصور ان يعتبر عنه بعلم
نظاير ذلك المعنى حتى اذا شرجه المعلم للمتعلم تلك العبارات مرة او اكثر سواء
في العلم به فهو من العلوم وكل معنى لا يتصور عنه التعبير اصلا اللهم الا

الاعلم

اذ كانت الالفاظ متشابهة فهو من المعارف هذا هو اصطلاح هذا الكتاب
وهو الغالب على ارباب القلوب وقد يطلق لفظ العلم ويراد به معنى المعرفة
وهو كثير في القرن قال الله عز وجل له ايات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم وقال ايضا شهد الله ان لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال
ايضا وعلمناه من لدنا علما والعلوم الدنيوية لا يتصور عنها التعبير بعبارات
مطابقة لها اصلا ولذا ذكر لما اراد موسى عليه السلام ان يجعلها من الخضر عليه السلام
بطريق التعليم ايا الله قال فان اتبعني فلا تسكني عن شيء حتى احدث كلمة ذكر
اي حتى يخرج عين المعرفة في باطنك حينئذ يستقر حقيقة ما رايت من قدامك
افتتاح تلك العين فلا يسيل لك ادراك تلك الحقائق الا بطريق التأمل كما قاله
حيث صمغ العين عا فرقه سائيرتها وبل ما لم تسطع عليه صبرا ولو صبر الوقت
افتتاح عين المعرفة كان يحدث له ذكر وهو كناية عن مشاهد حقيقة البقير
بحيث لا يبقى الا الله وحجاجة ولهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم نعم الله على من
فلو صبر مع الخضر لراى كثيرا من العجايب ولعل الحديث من حيث اللفظ يخالفه
فصل علوم الانبياء الدنيوية فمن كان علمه مستفادا من تكملة المعلمين
فليس هو من ورثة الانبياء في علمه ذلك الامن طريق التوسيع في العبارة عن لفظ
الميراث وعلوم الانبياء لا يستفاد الا من الله عز وجل كما قال ورتكوا لكرم النباي
عليهم السلام علم الانسان ما لم يعلم ولا تظن ان تعليم الحق يختص به النبي فقد قال
لله تعالى وانقوا الله ويعلمكم الله فكل من وصل في سلوكه الى حقيقة الحق
فلا يذوق علم الله ما لم يعلم ويكون معه كما قال الله تعالى ان اسمع الذين
انقوا والذين هم بمجنون وامثال هذه العلوم انا اعتبر عنها بجارات متشابهة
لم يكن فهم حقا يقينا من تلك العبارات الا لمن حصل له ذلك طريق الذوق عن تعليم
الحق ولذا قال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها الا العالمون
فكل من لم يعلم القرن من الله تعالى بغير واسطة فليس هو من العالمين المشار اليهم

في قوله تعالى وما يعقلها الا العالمون وهذا في المثال العامي يشبه كلام العشاق
 في الوصال والفرق وغيرهما من عوارض العشق واما ما يتعلق به فان الاسماع
 اذا فرغت بكلام العشاق لم يفهم معناه حتى الفهم احد الله امر البشر حاله العشق
 ذوقا وهذا معنى قول الخبير رضي الله عنه كلامنا اشارة ولا يتصور ان يكون للعارف
 كلام الا كذلك ومن تصرف في معانيه بضاعة علمه وعقله زلت قدمه ورجع
 ابا العباس امير المؤمنين حيث سألته بعض تلامذته عما يقول الخبير فقال له روى القوم
 لا تعرف ما نحن الا ان لكلام الخبير نوراً والغالب ان ابن سريج كان من اهل الذوق
 فان كلامه هذا يعرب عن ذلك الا انه غلب عليه علم الظاهر وامثاله كثير فاما بين
 العلم **فصل** المسائل العقلية نفهم بوجه من الوجوه الالهية
 وجهان والالهية ثلثة اوجه وقد نطق بالمسائل التي لها ثلثة اوجه انا المعارف
 وليست من المعلوم وهو ظن فاسد واما ذكرت هذا الفصل لتدفع امثال هذه الظنون
 عن فكر اصحاب الفهم الاول وهو الذي له وجهان اصحاب الالف المسمى بالمشهدون
 اولهم المستفيد والمثال في ذوقه والآخر ما يتعلق من المسائل بالصفات هذا
 حكمها وكذلك ما يتعلق بالحكم النفس كحكم الروح يكونها موحدة قبل الذوق والالهية
 بعد الموت في ذلك وامثال هذه المسائل يصعب ادراكها على العقل البشري حقيقة
 صفة العلم الازلي وكيف اجاطته بالبروتات وصفة القدرة الازلية وحقيقة
 معنى الابداد والاختراع في حق الله تعالى وكيف معنى المشيئة الازلية والفرق بينها
 وبين الارادة والآخر العلم المتبحر بطلون انهم اجاطوا علما عظام هذه الصفات
 واما جعلهم منها على حقيقة تشبيه فقط **فصل** في البق بآثار
 المستفيد في امثال المسائل التي سبقت الاشارة ان لا يستكثر فيها من حفظ الامثال
 المذكورة في الكتب اذ الغالب ان الاستكثار منها لا يزيد الا في اختيار وطلب
 الحقائق من الالفاظ المنقولة المستعارة والمقتبسة المشككة في عابث
 العسر بل ينبغي ان يعتمد على قدر من الفاظ ملقطها من افواه العلماء ومن كتب

المشاهير دون المتقدمين فاذا حفظ ذلك فليصرف العناية بكتبتها الى تزيين
 النظر فيه وليترك النظر في الكتب القديمة راسالاً وقت شير عليه المعلم
 بذلك **فصل** ينبغي لطالب الحق اذا حفظ القدر الذي يتيسر له من تلك
 المسائل ان يجاود النظر اليه فيه مرة بعد اخرى وبالسائل اهل الكمال العلماني
 وجدهم وظفر خدمتهم ما يمكنه وعرض عليهم كل ما يسبح له من خواطر في تلك
 المسائل وينبغي ان يستعين بما ادرار تلك الحقائق بتصفية الباطن فحسبها بركاتها
 بنفسه فليس قوة الواصل الحامل ان يذهب به مشرب العذب ما لم يقو بنفسه
 على الورود واما الذي اليه من امره هو اشارة الى كيفية السلوك فقط ومنها
 امثال امره في الارشاد لم يخرج الوصول غالباً ان كان من اهله **فصل**
 المميز للطالب على تصفية الباطن مضاجعة اهل الذوق وبما يستهم وخدمتهم
 من صميم القلب واعني اهل الذوق اقواما طهروا باطنهم من زائد الاطلاق
 حتى فاضت عليها من الطاف الحق ما يستحيل عنه العبارة وهم القوم الذين يشعرون
 بهم جليهم وقد ما خلوا بقعة من البقاع عنهم **فصل** السعادة
 كل السعادة للطالب ان يفرغ بكنيته روجه وقلبه لخدمة واصلا متم في
 في الله عز وجل ومشاهدته حتى اذا انقضى عمره خدمته احياء لله حياة طيبة
 ليس منها مع العلم سهر وسهر واما حقيقة معانيها ومسامها فلا يوجد
 الا عند قوم ارضعوا بليل الكرم في حجر العناية **فصل** لولا الذوق
 الازلي اخذ ضيعي ووقفني لخدمة شيخ كبير منهم والالهية خورون خلاص عن تلك
 الضلالات التي ترسخت في الباطن من مما سمع العلم ولا انتفعت بها لخدمة
 الشيخ الامام احمد بن حنبل رضي الله عنه اذ لولا ملازمتي لعنة باب ذلك الشيخ
 لكان يترك في القلب عائقا في الايام والليالي صفات مذكورة بعد ذلك
 عنها ويستحيل كما اراه في حق الكثيرين من حجبهم النقدر في ضيق العلم والعقل
 ولا يشع بوصلته للنقد في عما ورا ذلك من الجليات بل العوام من الحفقات

وانه نغال المشكور عا افاضته علي نعمه لا اصبدها ولم استجفها وبه اعتماد وعلم
توكل في انعامه تكرر النعم **قصة** ٩٠ اعلمك بقول كيف يظهر الطالب مثل هذا
وكيف يتيسر له متابعة المتني ومعرفة وليس يجوز للسالك ان يزل الواصلين
بغير لن نظره ولا ايضا يجوز له لن يقلد واجدا يحرقه دعواه فيما ذا يعلم لن الشخص الغلات
مثلا مدعي ليس ورا دعواه طاب له هو كما مل منتهى بلع مبلغا يجوز لن بقدر له فاعلم
ان هذا سوال عن امر لا يكون الخوض في جوابه عظيم فابره فان كل واحد من الطالبين
يسلط عليه اسباب ما قدر له تسليطا لا يدعنه يحصا ويقدر كل واحد من الطلاب
من الرزق بسلط عليه الطالب ويتيسر له الظفر من يد به الطريق وكما لن المتعلم
يكون ملته ومرشاه عا قدر ما نذكر في الامر من العلم فلكل هاهنا من غير فرق
قصة ٩١ فان قلت فليس من علامة تميز بها المتدعي عن الواصل فانقول
العلامات كثيرة والتجرب عنها غير والاطاعة بحجها متعززة غاية التقدير فاما
علامة تطهر وسعك فيكاد يستحل وجودها وليس عندك عن امكانها خبر فليكن الجدة
في الطلب فانه بكل كل مشكل وحده يضجرك في كل مسألة مدلهمة وينقد من كل
خطب هائل ويخلصك من كل داهية مفصلة ومن لم يبق لم يعرف ومن لم يعرف
لم ينفعه تجربة غيره ومن لم ياكل لم يشبع بحاجته من اكل ومن لم يثر لم يرو عطشه
كلام من شرب **قصة** ٩٢ اياك ولن تغتر بعلمك فتشتغل بالسلوك
من غير قابله نقود في الطريق فتضل عن حيث لا تدرك وتكون مثلك خال صالح
يتجسس في صنعة فاشتغل بالعلوم النظرية وتخصيلها من نفسه واستكف من
متابعة غيره من النظار ولم يكن لذك مستند الا غمت انهم تجر في صنعة فمن
الضالات الغالبة عا اهل العلم انهم اذا ختموا وعلم السلوك فظنوا انهم يستغنون
عن عارف بما لك الطريق يندبهم في كل خطوة وقلنا ما نجا احد من النظار
والعلماء من هذا العجب الذي يخرجه الاستكبار من المتابعة لاهل المعرفة اذ بعد
من العالم الذي يرى الخال فيما يخلصه من العلم ان يرى الخال بذكر فوق نفسه

ودلك لظنه الفاسد الغلط بان كل كمال من المسائل التي تلقنها وتلقها فلا
يعلم وترا ذلك شيئا وولدت التي لا اله الا هو حيلة صادقة وعينا برة لن العالم
ولن اتدب الخدمة بعض المشايخ فما دام يعرف من نفسه في الحاجة اليه ومن غيره
من فقال اقرانه فهو جده في ضيق زمانه غير مقبل عا شانه ولا تفهم هذه المعاني
اصلا الا اذا صرت لها بعد التجربة اهلا ولن طنت انك تصل اليها قبل التجربة فانت
بعد ضحكة للشيطان وفي مثلك **قصة** ٩٣ واذا رازك ليس عشرة وجهه
بني وقال فديت من لا يفهم **قصة** ٩٤ اعلم ان هذه الفصول المعجزة صفة
في اشياء الكلام كيش النقع ولكن عند الاقلين والمعج يعقله وعلمه لا يتاثر به غالبا
ولا شتق به فاذا كان ذكرها عرضا فاولي بن لن اقصر عا القدر المذكور واقول
قد ظهر لن قول القائل لن العالم قديم بالزمان هو من يحس فطنه عا عاية
الفساد وبعد ذكره فيما يقول هبني سلمت ذكره السموات والارض فما تقول
في الموجد الا قول هل كان مساوق الموجد لوحده البار نغال فان قلت نعم فقد
اثبت معه قديما ولن قلت لا ففرض الكلام فيه ونقول لن لم يكن موجد
ثم وجد فلما ذك لم يكن موجد اقبله والسبب كماله موجد وحين وجد فعمل
ظهر سببهم لان قلت لا فهو محال اذ يلزم منه حدوث حادث بلا سبب فان
قلت ظهر سبب فطوره سببه حدوثه استقر في العدم عا تيرع واجرة ثم ظهر
وجوده محال لان ظهوره في ذات الواجب محال ولا موجد ثم غير الواجب حتى ثبت
وجوده شرطا كما قلت ذكره في موجد يوجد بعد العدم فاعلم لن القابل والبعد
وجدا بعد وجود الزمن ولم يكن اذ ذلك الا قبلية الشرف والذات وقولنا
اذ ذكر مشابه فانه مشعر بوجود الزمن وقبلية الشرف والذات من الواجب
لوجود ذاته ومن الموجد لن احيائه منه ليس لها جدد ومنتهى فاذا لا يقول
اصدق من قولنا ان لبعه كان موجد قبل الموجد الا قبلية لا يتقام ولعل
لان تجلي لكر حقيقة قوله عليه السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالالف

عامة وان لم قدرت تلك القلبية بمقدار منتهى الزمان وهذا سر عظيم فالطريق
من كل ممكن الى كل ممكن منتهى والطريق من كل ممكن الى الواجب غير منتهى ولو لم يكن كذلك
لزم ان يكون ما لا يتناهى اكثر مما يتناهى وذلك محال وهذه القضية من الاوليئات
التي يدركها عين المعرفة وطريق ادراكها مستند عما عن العقل فلا تظهر عن بعلمك
وبعضها عنك المزجاة منه فادراكه **فصل ٧٣** فاذا تحقق من هذا انه
ليس موجودا فينا وفي وجوده ووجوه الواجب ولا يتصور ان يوجد وجوده والوجه الاخر
نعم الواجب مساوق الوجود لوجود كل شيء ومساوقته لما لم يوجد بعد عند وجوده
كما وقع للوجود الاول من غير فرق وهذا هو الواجب الحق واعلم ان العارف
اذا نظر بعين المعرفة ادرك لقولنا كل موجود فهو فينا وفي الوجود لوجود الواجب
معنى محققا ولكن العلم والعقل بمسما الكلام دون ادراك ذلك وعند ذلك يقول العارف
ان الله مع كل شيء وهو مع كل شيء قلبية لا يتناهى وهو ليس في الوجود
شيء هو مع ذاته ولا بعد ولا يتصور ايضا ان يكون هذه الصفة شيء في الوجود واما ان
ان يتصورنا ليس مع الله عز وجل شيء ولا بعد فيكون اعمى لا يدرك الاول ولا الوجود
ايضا بوجوهها فان ذلك حق وصديق وهو اعمى والظاهر بعين المعرفة من الاوليئات
لعين العقل واعلم ان العقل قد يدرك لقولنا ان الله مع كل شيء وقبل كل شيء معنى
صحيحا ولكن ليس ذلك المعنى في شيء مما يدرك بعين المعرفة فاما قولنا ليس مع الله شيء
ولا بعد شيء فذلك كما لا يتصور للعقل ان يدرك شيئا من معناه اصلا والاطناب في
شرح هذه القضية لا ينبغي الاستعصاء واما على الادراك العقل فالاختصار والافضار
على القدر اليسير الذي سبق اوله وينظر الطالب في الفصل الذي بعد هذا الفصل
فانه كما لا بد له ان يراه فيما جئني ثم يراه يوما **فصل ٧٤** القرب والبعد
ثلاثة اشياء القسم الاول يوجد في الزمان والمكان كما يقال القرب القرب بينا من الشمس
وعصر رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب الى زماننا هذا من عصر ابي عليه السلام ولم
والقسم الثاني القرب العقل وعند وجود هذا القرب يتطرق فائدة القرب الزمان

تبعه انما

والمكان فيقال الشافعي اقرب الى الصديق الاكبر من اجهل ولزكان هو اقرب زمانا
ومكانا من الشافعي وكل شئين وصف احدهما بالقرب من الآخر والبعد عنه من حيث
الزمان والمكان فلا يجوز ان يكون لهما وصف من القرب الاصلين اصلا الا من حيث شأبه
اللفظ والتوسع في العبارة اذا لا يجوز ان يقال ان المعنى الذي كان الشافعي به الى بكر
اقرب من غيره هو قرب من السماء والارض وبعد عنها اذ ليس ذلك المعنى بمسعة السماء
والارض وعند ذلك ينبغي ان نفهم ان لاشية لشي من الاشياء التي توصف بالقرى الزمان
والمكان الى يدع وجدة القرب والبعد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم كما اعني ربه
لم يسعني سمائي والارض وسعني قلب عبد الله المؤمن للذين الوادع والقسم الثالث
هو القرب الذي يدركه العارفون ولا يتصور للعلماء ادراكه اصلا ومن الاجسام
المستفاد من هذه المعرفة ان يقول العارف قد رآني فينا وفي مسام من كل شيء لانفا وث
فيه بوجه من الوجوه والاشياء منسوبة اليه وبها النسبة عليه وعند ذلك يقول
كل موجود فهو مساوق الوجود لوجود الحق الاول لا فرق في مساوقته اصلا واعلم
ان الذي وصفناه من القرب والبعد في القسم الاول صحيح بالاضافة الحاسة البصر
والذي وصفناه في القسم الثاني صحيح بالاضافة الى حيرة العارف والذي وصفناه في
القسم الثالث من علم النفس والذي في القسم الثالث من علم النفس واما حق النفس فلم اصل
بغدايه ولا تعثر في طريق عليه وانما هو من به ايمان الا انه وجوده الاول وكما
ستجد الى مدعي المحسوسات ان يدرك معنى القرب والبعد المشار اليهما في القسم
الثاني فذلك مستحيل الى مدعي العقلان ان يدرك حقيقة القرب والبعد المشار
اليهما في القسم الثالث فاجتهد لن تو من به ايمانك بالغيب لعلمك بحدث بعد ذلك
امرا **فصل ٧٥** العقل يقول ابن ابي انت عن قولك هذه الفصول استعمل
على العلم بالله وبرسوله واليوم الآخر فقد اطنبت القول في العلم بالله
وصفاتة وفي الطور الذي ورا العقل وهو الذي يتوقف عليه الايمان بالنبوة
واما العلم باليوم الآخر فانك لم تعرض له اصلا ولم تذكره معناه فضلا وما

بالكل شيء حواري من احوال النفس وحقيقه الطوارها في عالم الملك والمملوك
 فاعلم قبل شيء ان الآخر من جنسنا يا من هذه التي تعرف بطول الشمس ان
 الشمس تكون مكنوزة يوم القيامة وانما غير عنه باليوم الآخر لصيق العبارة كما عثر
 عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال الا ان الزمان قد استدار كهيبة يوم خلق الله
 السموات والارض وكما عثر عنه في القرآن صلوة لن ركب الله الذي خلق السموات
 والارض وما بينهما ستة ايام وما لم تدبر الارض والارض والسموات فيسفل
 السالكين صلوات يوم الدين فاذا اتممت ذلك فاعلم ان النفس الانسانية لها الطول
 كثيره وتكاثر يخرج عن الجهر والناسخ فما دامت النفس في طولها في خصوصه فيلحق
 في الدنيا وما دامت النفس في الجول في خصوصه فيلحق في عاصمات القيامة وما دامت
 في الطوار في خصوصه فيلحق في الاخرة **فصل** اعلم ان العقل الانسان
 لم يدرك من حقيقه النفس الا ما نرى وجعل من النظر في البدن وعولاه وذكر مثل كونها
 مدركة ومحركة وهاتان صفتان مشتركتان فيهما جميع الجواهر واما ما ادر من غايبها عند
 انقطاع تحررها عن البدن فاما عرف ذلك من طريق النظر في الادراك العلمي من حيث ان النفس
 مجردة عن العلوم والنسب لا تنقسم ولا تتصور وانقسام مجملها ولن كلاما كان كذلك فلا سبيل
 اليه للقاء واما حكمه وجوه ما قبل البدن فلم يقع احد عليه سرهانا وانما يحتمل لا يتعرف
 اليه شبهة وشكر وكان يقصر العلماء في ذلك بوجه الضيق للفظ عن ادراكه ذلك المعنى
 وحكمه بانها وجدت مع البدن ولن البدن كان شرطاً وجودها مع علمها الموجهة
 للوجود فخطا في تغيرها عند حلول البدن معلوم وانما ان النفس كانت موجودة
 قبل البدن وهذا عندنا واضح ولكن لا يمكن التغير عنه حيث لا يبقى فيه احوال شكر
 ومجال اعتراض وغالب لن كل من ادرك ذلك كان مدرك المنزلة عن العجز عن التغير
 عما ادره واعتقاد ان هذلية النفس لم يحصل لي كما لم من النظر في البراهين
 العقلية والمقدّمات العلمية الا ان السلوك العقلي اعاني فيه غايه الاعانة
 بالمقدّمات المذكورة في كتب النظائر والقدر التي ان توضح به هذه التمهيد

الذي سبب وجود النفس كان كما السببية موجوداً قبل وجود البدن وكان المسبب
 معه نعم تصرفها في البدن كان موقوفاً على وجود شرط مخصوص فلم يوجد الا بعد
 وجود تلك الشروط **فصل** معلوم ان النفس حادثه وباقية ابدان الموت
 وليس ذلك الا ان سببها بقي ابداناً باء فاذا حصل لك علم يقيني بوجود سببها قبل البدن حصل
 بالضرورة علمك بكونها موجودة قبل البدن ووجود سببها قبل البدن ظاهر في العلوم
 النظرية الا ان قال السببية مفهوم غير مقطوع به وهذا هو القدر الذي حصل لي
 من طريق الذوق ولم يحصل من طريق العلم فاعلم ان النفس ان كان لا يتصور وجودها
 من السبب الموجب لوجودها الا بشرط التعرف في البدن لنم لن نعلم بعد التوقف في
 البدن **فصل** اعلم ان الله عز وجل تعالى يتقدس ان يسبح عظمه خفيض
 المكان والزمان وهذا بعينه حكم الارواح فانها ليست اجساماً حتى يسبح الزمان
 والمكان الا جاطة بها ولما كان الامر كذلك حكم سيدنا ولين والآخر صلواته ولم
 في الحكم ان الله عز وجل خلق العالم الزماني والمكاني قبل خلقه ان قدّر عقداً من
 الزمان لم يكن مشاهياً ولما الارواح فقد قبلت ما عاها الاجسام بمقدار التي العلم
 وقد ادرت هذه القليلة محمد لله تعالى ادراكا احقى واوضح من ادراك العقل للاوليات
 واما قدّر تلك القليلة فهذا المقدار المذكور دون سائر المقادير فما لم يدرك
 بعد حقيقه لله عز وجل سرح الباطن لادراكه بفضيله وكرمه وبحسنه عن سخي
 ذلك من حوله الا ان **فصل** اعلم ان تشبه ان تعرف السبب
 الموجب لوجود النفس فاعلم ان الحق الذي لا ريب فيه اصله عند ارباب
 العلوم المختصين ببيان يدرك المعارف التي يقصر العقل عن ادراكها بالضرورة
 هولاء النفوس مختلفة اختلافها لا يدخل تحت الجهر درجته ولن ذلك الاختلاف
 ليس كاختلاف الانواع والاختلاف الاجناس بل اختلاف النفوس وادراك
 كله من النفوس عالم يكن بينهما وبين الازوال سلطة وهذه قضية يقصر العلم
 والعقل عن ادراكها فنزل المتدلق عند سماعها يادر ويقول كيف يتصور ذلك

والنفس تتغير بانواع مشهورة من التغيرات والله عز وجل شرفه عن طرياق التغير عليه
فكيف يجوز ان يكون بذاته مرغوب واسطة شئ سببا لبعض النفوس وعن هذا المعنى كفى
الفرق حيث قال ما منعك ان تتجدي ما خلقك بيدك واليه ينسب قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله خلق آدم على صورته الرحمن وقوله صلى الله عليه وسلم ما خلق الله شيئا اشبه به من
آدم ولعلك اذا ادركت وجود الحق حق الادراك بحيث يحيط بالزمانه كلها ما فيها
ومستقبلها على التمام وتشمعت شيئا من ذلك والحمد لله اشارة هذه النفوس لسبحان
ولا يتأتى ذلك الا لاجد وكيف لا واقل الحكام ما ذكرناه واتساع العقول بحما
ونحوها عن ادراكها فالاعراض عن ذلك ال ما ذكرناه ومقبول عند العقلاء قاطبة اقول
واعلم ان النفوس لا قليلا منها توسعت من وجودها ووجود الاول واسطة كثيرة
وعدد الكوسيطات كل نفس لا يحيط به الا علم الله عز وجل او علم من رتبته لذلك وهذه
النفوس كلها مشتركة كونها مسببة لاسباب غيبية ملكوتية **فصل ٨٠**
اما اختص كل بدن بنفس مخصوصة لكون كل نفس مخصوصة بصفة اقتضت ذلك مع
وجود شروط اخرى متعلقة بالحركات السماوية والعبارة ضيقة عن حقيقة تلك الصفة
التي اختص بها كل نفس وعن تلك الشروط جميعا ولعله بقر في الخلق من تصور اجاطة
عليه ذلك لست اعني العلم الذي يستفاد من طرق التعلم فان حصول ذلك من هذا الطريق
يجازي كون كمالها ولعل الخد لا يدرك نفس ال بدنها المخصوص بها يشبه الخد اب
الجديد ال المعنطيس والجداب الذهب ال الزبيق والجداب كل جسم ال جز
مخصوص وليس شئ من ذلك عند العارفين شبهة واذا كانت العقول عاجزة
عن ادراك حقيقة المعنى الذي به يجذب الجديد ال المعنطيس مع انه مشاهد
محسوس للعقلاء قاطبة فان عجب لو عجزت عن ادراك تلك المناسبات التي بين
الارواح والاحسام وهي خارجة عن الحصر والحد واعلم يقينا ان العارفين
لا يستبعدوا اصلا الجداب الجديد ال المعنطيس كمال العقل لا يستبعدون
اصلا الجداب كل جسم ال جز مخصوص **فصل ٨١** كمال الاجسام كمالا

مخصوصا وفيه معنى حركة ال جيز ولا يقف به دونه فكذلك كل نفس حركت
من معدن مخصوص واخلاف النفوس من اختلاف معادنها والناس معادون
كمعادن الذهب والفضة كما اخبر عنه سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم وقد خلق الله
كل نفس معنى مخصوصا يجرها ال معدنها ال اصل ولا يقف به دونه هذا هو الحق
الشاهد الذي لا ريب فيه اصلا للعارفين وعن مثل هذا المعنى يترجم القرآن حيث
يقول قد علم كل اناس مشربهم وعركات الجوارح اثار تلك المعاني التي عتباها العزة
الازلية في النفوس للحكمة واظهار كمال اللطف والحنن والنفوس التي لا يكون
بينها وبين الاول واسطة تتجذب ال جنبها طبعها كاجذاب الحديد ال المعنطيس
وهذه النفوس هي العارفة بالله عز وجل حقا وقوله تعالى تجبم ويكنونه كتابه
عن اهل هذه المعرفة وانما عرفه هو لا معرفة حقيقة لانه تعالى لا يعرف علم في خلقه
من غير واسطة فاستغروا بحكمتهم في معرفته فقولوا تعالى لا تعلم في خلقه
عن تعرفه وتجليه لهم وقولهم بل عن عبارة عن استغراقهم في مشاهدته ذلك الحال
ورجع الله سبحانه الاسلام عبد الله الصادق لهذا المعنى غاية الافصاح حيث
قال في بعض كلامه الحق ارادنا امتناع بعونه وعلو عونه ان يعرف فيعرف
فتعرف لا يعلم فيعرف عنه ولا سبب فيشار اليه ولا ينعت فيثبت به بل معرفة
واعتق قهرافا وجبت منعاف لم يدع رسما فصار في الرسم قهرا وقامت في الحقيقة
جها الحق للطف لا وليا بل فيعرفون ولو تطلعت لاعدادكم لما تجدون هذا المعنى النفوس
التي لم يكن بينها وبين الاول واسطة تعرفه عن المعرفة لانه تعالى لا يعرف لها ما جاز
واما النفوس التي كانت بينها وبين الاول الحق واسطة فانما تعرف لها من
وارجاب فكانت هذه المعرفة قاصرة عن معرفة المصطفى في الصف الاول
فصل ٨٢ لما بلغت هذا الفصل اشرفت سلطنة كماله الازلية
فتلاشي العلم والعقل وبقي الثابت بلا هو لا برغشته الهوية الحقيقية
فاستغرقت هويته المجازية فلما ردت حال الازل عقله وعلمه ولسانه عليه

كان لسانه يلجأ بقول الشاعر وكان ما كان مما لست اذكره فقل خير
 ولا تسأل عن الخبر **فصل** كانت الاموج ملأت البحار والقلوب
 بلغت الجنان وبرزت بالعاشق صوته وعظمت حيرته وقال ابن الهيثم
 النازع وانما ينفذ ذكر المعشوق والعاشق في سجن الفراق فلما اشتد المسكين
 حزنه وانفق آل وطنه الاصل رجعته فبقى العلم وقد اعوزه الكاتب
فصل ورد عليه من حضرة السلطان امر جازم عليه فطار الطائر الى
 عشته الاصل ومعدنه الفطرن ونزك القفص وجرى بينه وبين السلطان
 وهو عابده ما لا يتصور ذكره فلما اذن له في الاصراف استأذن في حكاية
 حاله للمساكين في حضيض الزمان والمكان فاذا في ذلك فلما عاد مستقر
 من السجن راجع ما كان صدره وكتب هذه الفصول المشتملة على حكاية حاله
 وما جرى عليه **فصل** ان خطر سالكم ما الذي جرى خورث من وراء
 حجب الغيب تأدب بالاعيان والسؤال عن حقيقة الاولين فوالله للذكر
 والملكون تحت سلطانه الجبروت لو ظهر مما جرى من هذا عالم هذا
 لتلاشى العرش والكرسي فخلا عن السموات والارضين **فصل**
 اياك ثم اياك ان يسترق الطبع ادراك تلك المعاني من هذه الالفاظ فتصرف
 فيها بحقلك المرحف وفطنتك البترة واقبلتني هذه النجاسة بما لا ارا
 تقبل وعذرك عند راجع فلقد شاهدت من ممارسة العلم غايه لا استنكر
 معها ذلك لامنك ولا من غيرك من اهل النظر نعم لن شئت ان تصل الى حقيقة ذلك
 الطرق فدع الدنيا النجاسة بما فيها من القادورات للمقلدين اليها والمتوهمين
 بهم الرتبة اليها واما الاخرة فلا تتبع فيها عشا والعاشق بكيفية الوقوف
 در الوصول الى معشوقه عازا وشيقا لعمرك من يريد الدنيا ومنكم من
 يريد الاخرة ولكن اين انت من قوم يندوها وترا ظهورهم فاشي علم الغزل
 القديم وقال يردون وجهه فانك اذا اطلت ذلك الحقل الجوهري الاذن

الغزل

والكلام الرمدى بقلب لا يتعلق شيء من الارض والسموات ولا يشفي غليل
 صدره الا بالاذن وهو ما الحيوة **فصل** ما اصدق المثل السائر
 الكلام بحر الكلام فقد انتهى بنا الكلام في النفوس واحوالها الوجود لانها به لعمري
 وبار الله لجواهرها فخرج الآن الى المطلب المقصود وسنوعده بيان
 غاية الجهل ونقول كما ان الجسم اذا تحرك بطريقه الى جيز مخصوص فلا بد ان
 يكون حركته اليه من اقرب الطرق وهو الخط المستقيم الذي يتصور فيه
 انحراف اصلا وهذا معلوم قطعا بالبراهين اليقينية ومشهور عند من ينصف
 امثال ذلك وكذا كل نفس من هذه النفوس فانها تحرك الى جيزها الاصل
 وهو المعدن الذي خرجت منه من اقرب الطرق ولا يلتفت الى عوارض
 تعوقها في الطريق عن الحركة ومعها عن الانحياز فان ذلك غير قايح في عرضنا
 هذا فاشرف النفوس اذا ما تحركت الى جيزها بطريق لا تخلف فيه على الصراط
 المستقيم الذي هو اقرب الطرق فان وقف القدر بعض النفوس في الطريق
 عاشي فذاك خارج عن طبيعتها الاصلية والاكرا با مثاله وهو الاما داموا
 في الطريق فحجهم هم اخفا الى سنة بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم كما احبر
 عنه بحق الخليل عليه السلام خاصة في الغزل حكاية عنه انه قال اني ذاهب
 الى ربي سبيدني ولا شكر عندك لئلا المعاطيس اذا كان يحذر احد بال نفسه
 من اقرب الطرق فقد هده الصراط المستقيم ولما كانت هذه النفوس اشرف
 النفوس كلها قال الله تعالى في كتابه ومن احسن دينا من اسلم وجهه لله وهو محسن
 واتبع ملة ابراهيم حنيفا واتخذ الله ابراهيم خليلا **فصل** هذه المعاني
 التي اوردت هذه الالفاظ بعيدة جدا عن طواهر مضموماتها فانها وضعت
 للدلالة على معاني غير هذه المعاني المقصودة بها فمن سمعها فلا بد ان يسبق
 الى فهمه عند سماعها مضموماتها الحاصلة بها بالضرورة وانما يشي مباهات
 وارجحها فليد من فحول العلماء الناظرين وعذرت في ذلك واضع عن اراد ان يفهم

الاكمة كيفية ادراك الاولين والعين حقيقة الوقاع لم يكن له بذلك يقول
 الانسان معنى يدركه الاشياء كما يدرك سائر الحواس ومع ذلك فكل المدركات
 لا يناسب المذوقات والمشهورات والمعقولات والمسيوعات وهذا
 بحر علم الاكمة التصدق به فان اعترف بلسانه وقال اعتقدت ذلك اعتقادا
 يقينيا علمنا ان اعترافه ذلك ايمان بالغيب ولنا اعتقاده لا بد ولن يكون مر كما من
 خيالات فاسقة وقد عشتت في دماغه فذكر اذا قبل لنا ان في الاخرة امور
 لا يناسب المحسوسات ولا المعقولات عر علينا التصدق بذلك لان من يؤمن
 بالغيب ايمان الاكمة بالاولين ان لن تصل اليه ذوقا وهذا المعنى رايه الاختيار
 في ذكر احوال النفس والطوارها اولي ولعل القدر اليسير الذي ذكرته كان الاول
 ايضا تركه فان اكثر من يستعدون ذكر فكرونه ويحزرون بانكاره
فصل ٩٩ كان بعقل الضعيف تبادر الى التكب ببقولنا امور
 الاخرة لا يناسب المعقول ولا المحسوس ونقول كفى بطلان هذا القول شاهدا
 حكم العقل بطريق يقيني حاصر لن الموجود ينظم الى المعقول والمحسوس لن كانت
 امور الاخرة موجودة فكيف لغيره لن يقول بانها لا يناسب المحسوس ولا المعقول
 وعليه ان لن نضرب صرا جريلا حتى اتيين لموضع الخلط ذكرتم عليكم بعد ذلك
 لن تراجع نفسك وتظالها بالاضافة حتى لا اصول مستول عليكم اعترافها
 جملا بما شتم فاعلم لن الاكمة ايضا تخضع عند الموجودات كلها والمعقول
 والمحسوس وكذلك تخضع من وجوه كثيرة كاختصاصها بالقدم والحادث
 والسبب والمبني والناقص والكامل ومع ذلك فاذا قبل له ان الاولين لا يناسب
 المعقول ولا المحسوس كانت هذه القضية صادقة اذا اردنا بالمحسوس ما يدركه
 بحواسه الاربع والاكمة قد كذب بها اذا كان الوجود كليته مخمرا في المعقول
 والمحسوس فكيف يجوز ان لا يكون الاولين محسوسة ولا معقولة مع انها
 موجودة وليس كذلك به هذا مستند الا انه صير المحسوسات في مدركات

الاول

الحواس الاربع فكذلك اذا قلنا امور الاخرة لا يناسب المحسوس ولا المعقول
 فكل به التاجدون لم يكن كذلك منهم مستند اصلا الا انهم صبروا والمحسوسات
 في مدركات الحواس الخمس وليس ذلك بالزام البتة وصبر الموجودات كلها فيما
 يدرك بالحس والعقل ايضا ليس بالزام فلم من شئ عجز العقل عن ادراكه وتكون التوهم
 اذا عجز عن ادراك اكثر من العقلات الصرفة الغامضة وذلك رايه ان علمنا
 مدركه الوهم غير صادق وكذا الصبر مدرك المحسوسات ويكون حكمه فيما يقع ان
 الصادق والكاذب فحكمه بان هذا الحس ومثلا مقداره لنا حكم صادق وحكمه بان
 الشمس مقدارها مقدار الجحش وان الكوكب مقداره مقدار دينار حكم كاذب وليس
 لذلك مستند الا انه لا يدرك البعيد كما يدرك القريب ولذلك فاعلم يقينا ان حكم
 العقل بان لا يقال موجود واحد وقديم وخالف حكم صادق قطعا وحكمه بان
 كل موجود فلا بد ولن يدركه كأمور الاخرة حكم كاذب وقطعا واعلم بعد ذلك
 ان لا يدرك جلا بعد عن صيرة العقل من الشمس عن صيرة الجحش مدركات لا يتأهل
 فلغايبه بغيره وكما الشرافة بتجمل للعقل ادراكه فيصير العقل بالاضافة ان
 ادراكه كالحفاش بالاضافة الى ادراك نور الشمس حيث الشمس لا يتصور وجوده
 الحفاش ولا وجود الانسان من حيث الحقيقة **فصل ١٠٠** الحق لن
 علم الساعة مردود الى الله لا شريك ذلك كما قال تعالى اليه مرد علم الساعة وليس
 كذلك من شئ من اسرارها اصلا الا ايمان الاكمة بالاولين فاما الاول كيف
 ينبغي للاكمة اذا آمن بالاولين من طريق الغيب لن قطع نظره عن الحواس الاربع
 ومدركاتها حتى يتصور له لن ومن الغيب من غير تشبيه وتمثيل وطالب بعد
 ذلك نفسك بالامان حتى يكون مومنا بالغيب وموفقا بالآخر كما قال تعالى ومن
 بالغيب ونعمون الصلاه ومارزقاهم سفقور والآخر مع وفور فان لم تجد
 نفسك مجلية مثل هذا الايمان فاعلم لن الشيطان قد جلق ودلائك بحمل
 غروره **فصل ١٠١** ينبغي لك ان تتأمل تأملا شافيا ان كنت من اهل الظلم

فيما وظفته عليك من شروط الإيمان بالغيب وتكرر فيه نظر مرة بعد أخرى حتى
 يصير التصديق بالغيب كطبع لا يحتاج معه إلى النظر في المقدمات وحسب
 بالهكذا شديد الاستعداد لأن يفيض عليه من سرور وجل نور ثم انشراح الصدر وفتح
 الجوصلة كما قال تعالى في شرح لئله صدره للإسلام فهو على نور من ربه وهما انشراح
 صدوركم للإيمان بالغيب فاض على ما لم يكن شاهد مثله قبل ذلك فاعلم أن
 ذلك اثر من اثر الظهور الذي بعد طور العقل فاستوجب حمد كرامة الطلب فاه بغيرك
 في الوجودين من طلب وجد وجد وادعى له تعالى إلى دأوه عليه السلام بأدائه من طلب
 وجدني ومن يطلب غيري لم يجدني وهذا يلعب منه بطريق الرهان أن من طلب لا يتصور
 منه طلب غيره والتميز ذلك شير قوله عليه السلام من ادعى فرج الباب فوشك أن يفتله
فصل مدركات هذا الطور ينقسم بوجه من الوجوه إلى ما ينسب إليه
 نسبة الأوليات إلى العقل والما ينسب إليه نسبة الغوامض النظرية التي لا مدرك
 لها بتوسط اليه اعني إلى العقل وهذه القضية غير ادراكها صعب مثالها فلا تطمع
 في الوصول اليها واجتهد ان صدق بما تصدقك بالغيب لعل الله يرزقك الوصول اليها
 فتستغنى بالذوق عن السماع **فصل** مدركات هذا الطور اسرار علم
 التصديق وعلم العقل الإنساني كما ان ملكات البصر اسرار علم حاسة الشم ومدركات
 الوهم اسرار علم القوة والخيال والحفظ ومدركات اللمس اسرار علم قوة السمع والذوق
 والأوليات اسرار علم الحواس كلها والتحقق في ذلك ان السر والعلاية اشياء
 اضافية فرب شي هو سر علم مدرك وهو علاية تالاضافة إلى مدرك آخر والأوليات
 علاية عند العقل واسرار عند الحواس والثرما يطلق عليه اسم السر في لسان
 الشرع وعلم السنة الصوفية فهو سر عند العقل الإنساني وسر علم الحروف
 والاصوات وكل ما لا يتصور عنه العبارة فهو سر علم العبارة ولهذا المعنى
 قال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا بعني ان القدر سر علم الكلام البشر والنطق
 الإنساني فلا يتصور عنه عبارة أصلا فلذلك قال سهل التستر في ربه عليه
 السلام

الكلام في القدر عند المخالف بدعة وتحقق هذا الفصل فانك تحتاج اليه فيما بعد
فصل امور القيامة كلها اسرار علم الانسان فلا يتصور
 لن حيط بها اصلا ما دلم في الدنيا ولم تحلص من اسرار الوهم وتغلبت الخيال وقول
 الكفار متى هذا الوعد ان كنتم صادقين سول عن شي مستحيل اجواب عنه علي
 موجه فان امر الساعة اذا كان كلم البصر او هو اقرب وكان متى سوا الا
 عن الزمان استحالة جوار الساب عنه وهو كقول الامم انا وصفنا له المصير
 المتلوة فقال كيف تدافق هذه المصير وكيف هذه المصير فاجاب
 الحق في ذلك ان قول العلم بالمصير عند البصر فان تجل شيئا في معنى ما وصفناه
 وجكناه له على سبيل المقايضة اخطأ فيه بالضرورة فاذا الجواب الحق مع الكفا
 ر اذا قالوا متى هذا الوعد ان يقال لهم العلم في ذلك عند الله فمن رجع إلى السر قال
 وحشر له كان عنده فلا بد ولن يعرف حينئذ حقيقة الساعة بالضرورة
 لانه عنده وعنده علم الساعة فاذا بالضرورة لا تقوم الساعة وعما وجه
 الارض من قول لا اله الا الله كما اخبر عنه سيد الاولين والآخرين صلوات الله
 وسلامه عليه فان من كان يعلم عاوجه الارض لم يحشر بعد السر واصل فاذا
 من كان في مقعد صدق عند مليك مقتدر فقد قامت له القيامة وكذلك المحزون
 وان كانوا ناسي رؤسهم فان القيامة في حقهم قائمة فانهم عند ربهم ولعلهم
 من يقول ابيت عند رب يطمعني وسقيني صدق منه ان يقول نعمت والساعة
 كهايتين ان كادت لتسبقني فسبقتها انا واعلم ان الساعة من داخل محجب
 السموات والارض ومنزلها من تلك الحجب منزلة الجحيم من رحمة الله ولذلك
 لا تقوم الا اذا زلزلت الارض زلزالها واشتقت السماء واشتدت الكواكب وكور
 الشمس وسيرت الجبال وعطلت العشار وبعث ما في القبور وجعل ما في
 الصدور وعما الحملة فتبدل الارض غير الارض والسموات فماد لم السالك
 خارج حجب الارض والسموات فلا تقوم له القيامة وانما كانت القيامة

داخل الحجب لأن الله عز وجل داخل الحجب وعنده علم الساعة ففوله عليه السلام
 لا تقوم الساعة وعيا وجه الأرض من يقول لا إلا الله معناه أن الرطل ماله
 خارج الحجب فالقيامه سر عا لعله فاذا قطع في سلوكه تكرر الحجب وحجب من حجب
 العندية صار سر القيامة عنده علانية ولهذا السر عز أن تكرر الله عز وجل الدنيا
 اجد أصلا لا ينبي ولا أولاد وأما رسول الله صلى الله عليه وسلم فأنما راه بعد أن قطع
 الحجب ليلة المعراج ولما قيل لموسى عليه السلام إن الساعة آتية لا ترجع لما طلب
 الروية قيل إن تراني وأعلم أن محمدًا صلى الله عليه وسلم إنما كانت القيامة عنده
 علانية حين قطع حجب السموات والأرض ونفذ من قطارها فلما رجع إلى
 مستقر من خارج الحجب كان ذلك العلم عنده سرًا كما كان قبل ذلك وإنما كانت علانية
 له من وراء الحجب وعيا الجملة فالسر سر إبداء حجب هو سر وعلا ينفع ما راحته
 هو علانيته لا تتغير إلا بتغير أحوال السالكين والآن مثله ذلك السر بقوله تعالى فلو لم يكن
 عن الساعة إبان مرسلها فمخبر أنت من ذكر ما أن كان سر القيامة علانية لكان
 لليلة المعراج فالله عز وجل ذكر وعيا علمك ومن تعرف بساعة العقل في هذه
 الالفاظ لظلم نفسه وإياك يا مسكين إن تدع خاطر كقوم حول الملوك بذلك
 أو التذكير فنه ففكر كما أنزل الله عز وجل فيهم فلو لا أنت وأمثالك من العبيات
 لما خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله وكذره فوكل وهو الحجب
 فصل ٩٥ فان قلت وهل يقول أن كل عاقل فلا بد أن يعلم أن الطور
 الذي وراء العقل كما أن كل طائر رضيع فلا بد أن يعلم أن الطور النخيل إذا كان
 وقه فاعلم أن الطول كثره وأبدان صل كل واحد من الطور وراء العقل ولن
 كان بعد الموت وأما أن يصل الال الطول المكنة في حق البعض فلا يجوز
 لا بد هو الواحد الحق لن صل واحد من الخلق إلى الطور كثره وراء العقل وهو بعد
 في دنياه غير متحرر عن حجاب قلبه ولا يتصور لغير الوصول إلى كثرها إلا بجمع
 كما شاهد العقل لن العشر الكثر من الواحد والغالب عيا من لم يقدر له الوصول

إلى الطور المشار إليه أن صرعنا التكذيب بوجوه وموته علمه الذي كشف
 عنه الغطاء كما أشار إليه القرآن في حق الكفار حيث قال فويل للذين كفروا من
 مشهد يوم عظيم اسمع بهم واجرهم يوم يأتوننا ومن كان حاله التصديق أمثال
 ما حليناه طبعًا من غير تكليف فلا بد أن يكون رزق من كثر شيئا فصل
 لا شراك العاقل يستدل بمشاهدة كل بدن عاقل نفسه كما استدرك مشاهدته
 بدن الفرس والجمار والقرود والبعير والإنسان عيانًا وقرن النفس المتصورة
 في تلك البدن ويسهل عليه إدراك الفرق بين البدن التي هي بعدة تصرف
 نفوسها وبين البدن التي فارتبطت نفوسها بالموت فذلك ما علم يقينًا أن
 العقل الإنسان للصورة التي دراه بمنزلة البدن للنفس والعارفون بالأمور
 في المعرفة يستدلون بمشاهدة أقواله العقول عيانًا وقرن أرواح الأطوار
 الكامنة فيها كمن النارية الحجر ويسهل عليهم إدراك الفرق بين عقل عيني فيه
 الطوار كثره وبين عقل لاشي فيه من تلك الأطوار بل هو كقالب انقطع عنه
 تعرف النفس فصل إذا أخذت ودأبك الطبع البار بالذکر
 يستول عيانًا نظار العلماء في الوقوف عيا حقائق جميع الأشياء بكل حقيقة
 قوله عليه السلام عليكم بدین العجايز فاعلم أن صم هذا الصم قد نفس كما
 أن ابن المهدى إذا صار بحيث يدرك الأوليات العقلية فقد بلغ له صم عقله
 واعلم أن مثل العلماء طبعهم ذلك مثل رجل شهد الميزان الذي يوزن به الذهب
 فطبعه أن يزن به جملًا مثلاً وذلك محال وهذا يدل على أن الميزان ليس
 صادق في أقواله وإحكامه واعلم أن العقل ميزان صم وإحكامه
 صادق يقينية لا كذب فيها وهو عادل لا يتصور عليه جور أبدًا ومع ذلك
 فإذ طبع العاقل أن يزن به كل شيء حتى أمور الآخرة وحقيقة النبوة
 وحقائق الصفات الزلية كان ذلك طبعًا منه في محال واعلم أن هذا
 الطبع سمح قليلًا قليلًا عند اشتراق نور الطور الذي وراء العقل كما لن

نور الكواكب سمحي قلنا قلنا عند بلوغ الصبح و فرق من بين بر عليك الطمع
اضطرا و بين ان بر عليك اختيارا وهذا منزلة القدم في منها جدر كرواق
هذا الطمع ليس الاختيار حتى تؤدعه متى شئت بل هو موقوف على طلوع
الصبح المشار اليه وانت مضطرفه شئت ام ابيت فالجاق هذا الصبح
بالكلية موقوف على اشراف نور الشمس **فصل** اذا مررت بحية
بقرا الشكر بادراك الغوامض العقلية من طرق البراهين الصادقة الفطعية
حتى تكون اشكره اشر النظر مثلاً المتبحر في حقائق العلوم بادراك المسابير
المظنونة فلعل هذا وقت الاسفار فلا تم سلوك الطرق فلعل الشمس تطلع
لكر فتشاهد جمال الفطره المكونة في قوله تعالى فطره الله التي فطر الناس
عليها وحيد منفرد بقدر عن أسر الزمان والمكان وصيرت قدر كمالا عليه
وصدا كدثار وعندك كد ثقل كخلعة الاختيار ويكون ذهابك الى الله طبعاً لا
تكلف فيه كما قال عليه السلام انا واقفي امتي برأ من التكلف **فصل**
اذا اوتيت رشداً و مررت كد الامانة من جذرها وعلى احرامه النبوه عهد
من اقطار السموات والارض واستدرك الزمان كهية يوم لا بيع فيه
يطلع شمسك ويحسد عدك اشكر وتوجه وجهك لافطار السموات والارض
وتقبل ما هله الخ القوم على شرب ما احيات وخرق الان من قلبك
حرق ال ربل وهو طرقت جبر انك ال الازر فلا تزال تنموس الازلية تشرق
عليك متى شئت واقل علاماته الاشراف ان تتلاشي فيه اذ تستعمل
للاشواق ان يصل ال معشوقه الا بعد ان تلاشيته ولا تنظر لن الوصول
بتميز زجة وجودك وهذا لا يتصور بانه بآوز حدود العلم والعقل
فصل فلهذا تسع وتسعون فصلاً اكملتها بهذا الفصل
مائة ونعمت غرة الطالب انا سلك طريق العلم وحصل منه مقصود
فلم يقف به همته العلية بل طالبت به ما ورا دكر نفسه الزكية

فنهذه هو القدر الذي امكنني العبارة عنه مما انكشف لي بعد الفراغ من مقصد العلم حاتم هذه الفصول اعلم ان هذا الكتاب قليل الجود من المراتل نظر في الحقائق وكثر تبعية في طلبها حتى يخرج فيها ثم لا يقصده ولكن يجد مشوقة الى شئ اخر ورا العلم والعقل فلم يكن مطالعة هذا القشوف فليعاود مطالعة هذا الكتاب مرة بعد اخرى فالعالمان به بطرد ذكره ولن شغلته صفة مزومة عن التكرار مطالعة لم يغير به والصفات المانعة عن ذكر كثره والوقت لا يسع ليرحمها فقد عشتي المال وهذا عذر في كل فصل لم اوفيه حقه في استيفاء المقدمات التي تتعلق بالنظر في ذكر الفصل بما فقد صديني عن ذلك انذار القلب انما هو اهم منه بكثر نعم وقد املت ذلك الجماعة لم اربهم حاجة اليها ورا ذلك من المقدمات فاجزت القول بهذا من المعنيين ومن علم ان يحيط حتى الاحاطة كحقيق المعاني المذكورة في هذه الفصول بمحرم مطالعة مرة او مرتين او اكثر فقد طمع في محال انما حق من تصفها ان كنت طول الليل والنهار عما تزد يد هذا النظر وتكون انما مل فيها حتى تغلق كل كلمة عما جبالها يحفظه ثم يصير ما يتفهم منها بذرا الفهم الحقيقي لا يشاء في ذلك الاكثر الممارسة والصبر عليها حتى تغلب الليل والنهار ومهما لم يكن ارض القلب سبعة فلا بد ولن يقع وقوع هذه المعاني وقوع البذرة في الارض الطيبة النقية وسيثمر له ذكر عن قريب ان اجس القنار على تعهد سقي الماء وقبه وحفظه عن الافات العارضة لامثاله وغير ذلك من وحد صبره نعم عن الصبر على ذلك اولم يكن بالصفة المذكورة في العلم النظر فليهم مطالعة هذا الكتاب فلكل عمل حال او كل امير لما خلق له وما اصف القائل شعر اذا لم تستطع شئاً فدعه • وجاوزه الى ما تستطيع • ففوة كل طائر عما قدر حوصلة قد علم

كذا اناس مشربهم وهاربا من الكناس فقط يراهم الملوكة في سلطانهم فكل
 طريق اناه الفتي عما قدر البطل فيه الخطا له والمحدثه الذي يتم المجازات
 الصالحات بنعمته وتتم ذرات الوجه عما علمه وقدرته وصلمته والصلوات
 على رسوله الذي طلعت شمسها على الافاق فاشرفت بنورها غايه الاشراق
 محمد خير الكائنات المستمرا على اجد الطرائق وعلى اله مصابيح الهدى وشايخ
 الجود والندى وعلى اصحابه الذين هم كالبحر الزاهرات واوجاهه الطييار
 الطاهرات • تم الكتاب بحمد الله وحسن توفيقه نوع الخير
 الماوع من رجه حقه من رجه حقه من رجه حقه
 عليه من رجه حقه من رجه حقه من رجه حقه

السير

للمسايل الماخروية
 املاها العزال في كنهه



بسم الله الرحمن الرحيم ربنا ونم ويسر فصل وكروم
سبل حقة الاسلام اوجامد محمد بن محمد العزال قدس سره روه عن معني قوله تعالى ونم
فيه من روي عن معني الشوية والنم فاهما نفسا الذي عن الشوية ففلا
الحمل القابل للروح وهو الطير في حق النار والطفة في حق اولاده بالنصفية وتعديل
المرج فانه كما ان النار باس حركه النار بل لا بد بعد تركه الطير الكسوف في
والاكثر كمد فان الطير حركه ولا تستعمل فيه النار بل لا بد بعد تركه الطير الكسوف في
في الطول الخلقه حتى يصير نباتا لطيفا فتنشئ به النار وتنشغل فيه فكله الطير
بعد ان يشبه للنار فخلق بعد خلق في اطوار متعاقبه حيرتنا فياكله الارض من
فيصير دائما فخرج القوة المميزه المركبه في كل حوصلة من الدم صفوه الذي هو اقرب
الاعتدال فيصير طفه فيقبلها الرحم وخرج بها من المرأة فيزداد بها اعتدالا ثم
ينجمها الرحم بحرارته فيزداد تناسبا حتى شتم في الصفا واستواء نسبة الاطراف الى الغايه
فيستعد لقبول الروح واسماها كالفيله التي تستعد عند شرب الدرس لقبول
النار واسماها فالتطفه عند تمام الاستواء والصفا حتى باستعدادها لروح
تدبرها وتتصرف فيها فيقبض اليها الروح من جود الجود التي كواهد كل مستحق
ما يستحقه ولكل مستعد ما يقبله عما قدر قوله واجماله من غير منه وبجلا فاشبهه
عبارة غير هذه في الفعال المرددة في الاصل الخلقه في الطول السالك بها الى صفة
الاستواء والاعتدال فصل وسئل عن الفع فقال الفع عبارة عما
اشغل نور الروح في قبلة النطفه والنع صورة وشي ما صورته اخراج
الهوا من خوف الناج الى خوف المنفوخ فيه حتى تستعد الخطه القابل للنار
فالف سبب الإشعال وصورة الف الذي هو سبب في حق تستعد محال او المسبب
غير محال وقد كنى بالسبب عن الفعل المستفاد منه كقوله تعالى عضه سبب عليه
وكقوله فاستقننا منهم والعض عبارة عن نوع تقيم في العضان تاديه وسبب
اهلاك المصنوع عليه واولاه فغير في شدة العضب بالعضب وعن شدة الانتقام في

حوار مع الملوك العرب

بالاستقامه وكذلك عبر عما فتحه الله من النور والظلمه والبر والفساد
 له فما السبب الذي به اشعل نور الروح في قلبه الظلمه فقال هو صفة في
 الفاعل وصفة في القابل اما صفة الفاعل فالجهد الالهي الذي هو يتبعه الروح
 وهو في افاض بذاته على كل حقيقة وجودها ويعبر عن هذه الصفة بالقدرة مثالها
 فيضان نور الشمس على كل قابل للاستناره عند ارتفاع الحجاب بينها والقابل للاستناره
 هي امتلوان دون الهواء الذي لا وزله واما صفة القابل فالاستواء
 الجهد الالحاصل بالتسوية كما قال سؤيته ومثال صفة القابل فقال الجهد
 قال المرأة التي ستر الصدور وجمعها لا يقبل الصورة وان كانت حاذية للصورة اذا
 اشغل الصغر تصغيرها فكما حصل الضيق حصلت فيها الصورة من في الصورة
 الحاذية وكذلك اذا حصل الاستواء النقطه حدثت فيها الروح من خالق الروح
 من غير تغيير الخالق بل انما حدثت الروح الآن لاقبله لتغير الحال بمجسوا الاستواء
 الآن لاقبله كما ان الصورة فاضت من في الصورة على المرأة في ذلك الوجه من غير تغيير
 حدث في الصورة ولكن كان لا يتصل من قبل الآن الصورة ليست مهيأة للتحريك
 في المرأة لكن الآن المرأة لم تنص عليه فاقبله فقبيل الله فما العنصر قال الله
 لا ينبغي ان يفهم من العنصر ما يفهم من فيضان الماهية الى عايدان ذلك عبارة
 عن انفصال جو وماء الا انا واضاهه بايديهم ما يفهم من فيضان نور الشمس
 على الخياط ولقد غلط قوم في نور الشمس ايضا فظنوا انه ينصل شعاع من جو
 الشمس ويتصل بالخياط وينسل عليه وهو خطأ بل نور الشمس سبب حدوث
 شيء يناسب في النورية ولا يمكن اضعف منه في الخياط الملبوس فيضاب
 الصورة على المرأة من في الصورة لا معنى الضال من صورة الاشياء واضاهه
 بالمرأة بل عايد معنى لن صورة الانسان مثلا سبب حدوث صورة مما لها في المرأة
 القابلة لمحاكاة الصورة وليس فيها انفصال وانضال الى السببية المحركة فذلك
 الجهد الالهي سبب حدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود وغير

فقد لكر لو وجد اثنان كل واحد منهما ليس في مكان فلم يحصل التميز والغرض من هذا
 ايضا قالوا لا يجمع سوادين في محل واحد حتى قيل المثلان تضادان فليس له
 بهذا الشكل قول فما جوابه فقال جوابه انهم اخطوا وحيث ظنوا ان
 التميز لا يحصل الا في المكان بل يحصل التميز بآثاره امر اجدها بالمكان جبين
 في مكانين والثاني الزمان كسوادين في جوهر واحد زمانين والثالث
 بالحد والحقيقة كالاعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والرائحة
 والكرطوبة في جسم واحد فان المحل لها واحد والزمان ولكن هذه معاملة
 الذوات كدورها وحفايقها فيتميز الطعم عن اللون بزمانه لا المكان وزمان
 وبتميز العلم عن الارادة والقدرة بذاته ولن كان الجميع كشي واحد فاداما
 يتصور اعراض مختلفة في محل واحد فان تصور اشياء مختلفة
 الحقائق بآثارها في غير مكان اول فليس لها دليل اخر على اجماله
 ما ذكرتموه اظهر من طلب التفرقة وهو لهذا تشبهه واشياء اخرى وصف
 الله تعالى في حق الروح فقال هي مائة فان قولنا الانسان حي عالم بجميع
 قادر منكم والله تعالى كذا ليس فيه تشبيه لانه ليس ذلك اخر وصف لله
 فكذلك البراءة عن المكان والجملة ليس اخر وصف لله تعالى بل اخر وصف
 انه فيقوم اي هو قائم بذاته وكل ما سواه قائم به وانه موجود بذاته وكل ما سواه
 سواه موجود به لا بذاته بل ليس للاشياء من ذاتها الا الوجود وانما لها
 الوجود من غيرها على سبيل العارية والوجود لله تعالى ذاتي ليس مستعار
 وهذه الحقيقة اعني القومية ليست الا لله تعالى فليس له فقد نكر
 معنى القومية والنفى والروح ولم يذكر معنى النسبة في الروح وانه لم
 قال من روي ولم ينسب الى نفسه فان كان لا زوجه به بجميع الاشياء
 ايضا كذا فقد نسب البشر الى الطين فقال ان خالق من من طين ثم قال
 فاذا سويته ونحت فيه من روي ولن كان معناه انه جرم من كبر فقال

ناظر على القالب كما يفيض المعطى المال على السائل فنقول اخذت عليه
 من مان هذا المحبة لذات الله تعالى وقد اطلعت هذا وذكرتم ان افاضته
 عليه ليست معنى انفصال جزو فقالت ارضي بعبادة هذا القول لو نطق
 به الشمس وقالت اخذت على الارض من نور فلون صدقا ويكون معنى
 النسبة ان النور كما اصل من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان في
 غايه الضعف بالاضافة اليه وقد عرفت ان الروح منفرد عن الجسم والمكان
 وفي قوة العلم بجميع الاشياء والاطلاع عليها وهذا مضاهات ومناسبة
 فذكر خص بالاضافة وهذه المضاهات ليست للجسمانيات اصلا فليس
 له فاما معنى قول الروح من امر رب وما معنى عالم الامر وعالم الخلق فقال
 كلما يقع عليه مساجدة وتقدير وهي الاجسام وعوارضها يقال انه من
 عالم الخلق والخلق هاهنا معنى التقدير لا معنى اليجاد والجدات
 يقال خلق الشيء اي قدره قال الشاعر ولانث تغرب ما خلقت وبعض
 القوم يخلق ثم لا يغير اي يقدر الاديوم ثم يقطع وما الاله له ولا يقدر
 فقال انه امر رباني وذكر للمضاهات التي ذكرناها وكل ما كان من هذا
 الجنس من ارواح البشر وارواح الملائكة فقال انه من عالم الامر فاعلم
 الامر عماره عن الموجودات الخارجة عن الجنس والخيال والجملة والمكان
 والتخبر وهو ما لا يدخل تحت المساحة والقدرة لا انتفا الكمية عنها فليس
 له انتم من ان الروح ليس مخلوقا ولن لم يكن مخلوقا فهو قد تم فقال قد تم
 ذكر جماعة وهو جمل بل نقول الروح غير مخلوق على معنى غير مفقود كونه
 فانه لا ينقسم ولا يتجزئ لكنه مخلوق بمعنى انه حادث وليس بقديم وانه
 حدوثه طويل ومقدماته كثيرة لكن الحق ان الالواح البشرية حدثت
 عند استعداد النطفة للقبول فما حدثت الصورة في المرأة لحدوث العقل
 وان كان ذوا الصورة سابقا لوجود على الصفا واليخار هذا البرهان

المضاهات
 المشابهة

ان الروح لو كانت موجودة قبل الارسل لكانت اما كشيء واحدا واطل
 وحدتها وكثرتها فباطل وجودها وانما استحال وجودها بعد التعلق بالبدن
 لعدم ضرورة ان يعلمه زيد كوزن عمله عمرو ولو كان كونه العاقل منها
 واجدا لاستحال اجتماع المنفصلين فيه كما يستحيل في زيد وجهه ونعني
 ما كونه العاقل الروح وحال كثرتها لان الواحد انما لا يستعمل ان يثنى كمن قسم
 اذا كان ذا مقدار كالأجسام فالجسم ينقسم فانه ذو مقدار فله بعض فبعض
 اتما لا بعض له ولا مقدار فكيف ينقسم اما بقدر كثرتها قبل التعلق بالبدن
 محال لانها اما ان تكون متماثلة واما مختلفة وكل ذلك محال وانما استحال التماثل
 لان وجوده المثل في محال الاصل فلهذا استحال وجوده سواد في حجر وحجر
 في مكان للنسبة الثانية تستدع مغايرة والمغايرة هاهنا وسواد لن
 في مجلدين جاز لن ههنا واحدا في زمانين اذ لهما وصف ليس للاح وهو
 الاقرب من هذا الزمان الخاص فليس في الوجود مثلان مطلقا بل بالاضافة
 كقولنا زيد وعمرو مثلان في الانسانية والجسم وسواد البحر والغراب
 مثلان في السوادية ومحال تغايرهما لان التغاير نوعان احدهما باختلاف
 النوع والماهية كغبار الماء والنار وتغاير السواد والعلم والماء والعوارض
 التي لا تدخل في الماهية كغبار الماء الحار والماء البارد فان كان تغاير الارواح
 البشرية بالنوع في محال لان الارواح البشرية متفقة بالحد والحقيقة وهي
 نوع واحد ولو كانت متغايرة بالعوارض في محال لان الحقيقة الواحدة انما
 تتغاير عوارضها اذا كانت متعلقة بالأجسام مبنوية اليها بنوع اذا
 اختلفت في اجزا الجسم ضرورة ولو في القرين السما والارض مثلا
 اما اذا لم يكن كذلك كان الاختلاف محالا وهذا مما يحتاج لحقيقة الزمان
 بقدر لكن هذا القدر ينسب عليه ففصل له وكيف يكون حال الارواح
 بعد مفارقة الاجساد ولا تعلق لها بالأجسام فكيف يكون تغايرت

هذا ما قيل في جواب سؤاله
 في كون الروح موجودة قبل الارسل
 فيكون الجواب نعم فيكون
 فيكون الجواب نعم فيكون

الكشف

حربا بل للفرقة

فقال لانها اكتسبت بعد التعلق بالبدن اوصافا مختلفة من العلم والجهل والصفاء والكدورة وحسن الخلاق وقبحها فقويت منها متغايرة ففعل كثرتها بخلاف
 ما قبل الاجساد فانه لا سبب لتغايرها **فصل** قبله فاما معنى قوله
 صل عليه وسلم ان لم يتعال خلق الله على صورته ورؤى على صورة الرحمن فقال
 الصورة اسم مشترك قد يطلق على ترتيب الاشكال ووضع بعضها من بعض واختلاف
 تركيبها وهي الصورة المجسوسة وقد يطلق على ترتيب المعاني التي ليست مجسوسة
 والمعاني ترتيب ايضا وتركيب وتناوب وتسمى ذكر صورة فيقال صورة المسئلة
 المعنوية والاشارة به الى المضاهات التي ذكرناها ورحم ذكر الى الذات والصفات
 والافعال وحقيقة ذات الروح انه قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا هو متغير
 ولا الى المكان والجهة ولا هو متصل بالبدن والعالم ولا ينفصل عنه ولا هو
 داخل في اجسام العالم والبدن والافعال وهذا كله صفات الاله واما الصفات
 فقد خلق حيا عالما قادرا مريدا سمعا بصيرا منكلما ولله تعالى ذكره واما
 الافعال فبعضها فعل الادعي ارادة يظهر انزها اولية القلب فيسير منه بواسطة
 الروح الجيولي الذي هو خار لطيف في تحريك القلب متصاعدا للدماغ ثم
 يترك منه اثر في الاعصاب الخارجية من الدماغ ومن الاعصاب الى الاوتار
 والرباطات المتعلقة بالعقد فتجذب الاوتار فتتحرك به الاصبع فيشتر
 القلم بالاصبع وبالقلم الهدا مثلا فيجذب منه صورة ما يريد كبسته على وجه القوط
 على الوجه المتصور فيرأه التخل فانه عالم بتصوره خياله صورة المكتوب
 او لا لا يمكن اجدائه على البياض ثانيا ومن استقر الافعال لله تعالى وكيفية
 اجدائه انبائ والجبول على الارض واسطة تحريك السموات والنوالة وذكر
 طاعة الملائكة في تحريك السموات علم ان تعرف الادعي في عالمه اعني انه يشبه
 تعرف الخالق في العالم الاكبر وهو مثله والكشف له لن نسبة شغل القلب
 ان تعرفه نسبة العرش ونسبة الدماغ نسبة الكرسي والجوارح كالملائكة

هذا ما قيل في جواب سؤاله
 في كون الروح موجودة قبل الارسل
 فيكون الجواب نعم فيكون
 فيكون الجواب نعم فيكون

سورة الزمر من كتاب المائدة

عنه في قوله تعالى

وكذا المقصود كمال النبوة وغايتها وتمهيدا وابها وسيلة اليها كما سير النيران
 وتمهيدا لصور الجحيم فانه وسيلة الى كمال صورة الجحيم وهذا السر كان خاتمة
 النبيين فان الزمان على الكمال نقصان والكل شكل لا يملكه الباطنة كنه عليه
 خمس اصابع فكما ان ذاك الاصابع الرابع ناقص فذو الاصابع ناقص لان السادس
 زيان على الكفاية فهي نقصان في الحقيقة وان كانت زيادة في الصورة واليه
 الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم مثل النبوة مثل دار معجورة لم يسبق فيها الا
 موضع لبنة فكنت انا تلك اللبنة اول فط هذا معناه فاذا عرفنا كونه
 خاتمة النبيين ضرورة لا يتصور خلافة اذ بلغ به الغاية والكمال والغاية اول
 في التقدير واخر في الوجود واما قوله عليه السلام كنت نبيا اشارة الى ما ذكرناه
 وانه كان نبيا في التقدير قبل تمام خلقه لانه لم ينشأ خلق آدم الا بشي من الصالحين
 من ذرية ولا يزال يستصفي تدريجيا الى ان ياتي كمال الصفا فقبل الوجود المذكور
 المحمد صلى الله عليه وسلم والافهم هذا الا ان فهم لن لا دار مثالا ووجه كن وجوده
 في ذهن المهندس ودماغه حتى كان ينظر الى صورة الدار ووجود خارج الذهن
 في الاعيان والوجود الذهني سبب للوجود الخارجي العيني فهو سابق لاحالة
 فكذلك فاعلم ان الله تعالى بقدر اول الخلق وجودا وخلق التقدير زمانيا واما
 التقدير برسم في اللوح المحفوظ كما برسم بقدر المهندس اول الالام في لوح او
 قرطاس مصير الدار مودعة كمال صور زمانا فاعلم الوجود كون هو سببا
 للوجود الحقيقي فيما ان هذه الصورة ترسم في لوح المهندس بواسطة القلم
 والقلم بحر عا فوق العلم بل العلم بحر به فكذلك بقدر صور الامر الالهية
 برسم اول الالام في اللوح المحفوظ واما ينشئ اللوح من القلم والقلم من وجوده
 منه بفيض الصور على اللوح المنقش فان هذا القلم هو الناشر لصور المعلومات
 وجد اللوح هو المنقش تلك الصور وليس من شرطه ان يكون جسما فاجسمية
 لا يخلو في حد القلمية وحققها بل روح القلمية واللوحية ما ذكرناه

العلم عبارة

والزائد عليه صورته لا معناه فلا يعدل كون قلم الله تعالى ولوجه لايقا
 باصبعه ويده فكل ذلك عما يليق بذاته والاهيته فتفقد عن حقيقة
 الحقيقة بل جعلها جواهر روحانية عالمة بعضها متعلمة كاللوح وبعضها
 معلمة كالقلم فان الله تعالى علم بالقلم فاذا فهمت معنى الوجود فقد كان
 نبيا قبل آدم بمعنى الوجود الاول في التقدير دون الوجود الثاني الجسمي العيني
 والسلام نجر الكلام في معنى الوجود **قال رحمه الله** صلى الله عليه وسلم في قول
 النبي صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته ليس المعنى به ما هو
 المراد بالقيام المطلق بل هي قيامة خاصة ذكرت تفصيلا في اول
 كتاب الصبر من الاجزاء والقيام المطلق ما بعد الحاقة وذلك له معاد
 عند الله تعالى محقق عن الخلق ليس من اسر الله اعلم به وللأوقات ولن
 كانت مشابهة لكن حوزة العقل اختصا من بعض المواضع ببعض انواع
 الوجود اما على مذهب المتكلمين فيقال ذلك على المشبهة كما حال احداث
 العالم في بعض الاوقات على المشبهة في تلك الاوقات متشابهة كالإضافة
 الى القدرة والذات القديمة واما على مذهب الفلاسف فلا يلزم استحالة
 ايضا فانهم متفقون على ان مبادئ الاحداث حركات الفكر ولن ادوارها
 مختلفة فكذلك كل تلك الحكم والقرائن واحوال السفليات وليس من
 ضرورة كل دورة ان يعرض عود مثلها وسبق مثلها فذلك خيال ضعيف على
 مذهبهم بل يجوز عند فهم لن حدث دور وشكل غير سبق له نظير ولا حقيقة
 نظير وكذلك قد حدث في بعض الدول وحوانات غريبة الشكل لم نعد
 مثلها قط ولا يعدل كون الدول متشابهة والاشكال الحاصلة من
 ترسبها مختلفة فاذا فرضنا القامح في الما فحدث منه في الما شكل مستدير
 فيلوا القينا مثله عقيب قبل انقطاع حركة الاول لم يلزم لن كون شكل
 الما بعد الحركة الثانية كجركه الاول لن الما في الاول صادف الما ساكنا

والثاني حادف الماتركا وكان تشكيكه للمترك خلاف تشكيكه للسالك فختلف
 الاشكال مع تساوي الاسباب بلا امتزاج اثر السابق باللاحق فعمل هذا
 لا يستحيل ان يكون؟ النقدر الاول لا دور دور مخالف للدور المعمود
 فنقص نظام الوجود والابداع عما خلا من النمط المعمود والاستحالة ان يكون
 ذلك بعد ما سبق له نظير والان يكون حكمه باقيا لا يتحقق مثل الدور السابق
 المنسوخ فنقص النمط الحاصل من الابداع مستمر في نفسه ولزكان شذو
 اجادا حوله فيكون معياد القيامه حصول ذلك الشكل الغريب في السار
 العاليه ويكون ذلك سببا كلييا جامعيا لجميع الارواح فيع كاتتها حكمها كاتفة
 الارواح يكون قامة عامة مخصوصة بوقف الاشع القوة البشريه اعني
 المعرفة وقها ولا من الدنيا فان الدنيا ايضا تكشف لهم ما كشف على قدر مقام
 اجتماعهم وقبولهم فاذا لم يقر بهان كلامي ولا فلسفي على استياله وجب
 التصدق به ان حرره الشرح به تخرجا لا يتطرق اليه الا احتمال وقد صرح به
 الشرح تخرجا فهم ذلك منه على الضرورة فوجب الايمان به مسئلة
 اذكار المنكر لاعادة النفس الى الجسد في القبرم التفرق بينهما ثم اعادتهما في
 القيامه مصيرا الى ان قوام روح بلا بدن غير معقول انكارا طافا فان قلتم
 النفس دون البدن ليس كشكل بل كشكل فعلقه بالبدن وانه كيف تعلق
 به وهو ليس بجار فيه جلوس الاعراض الجواهر فانه ليس بعرض بل هو
 جوهر قائم بنفسه يعرف ذاته ويعرف حالته وصفاته خالقه وهو في
 هذه المعرفة المحتاج الى شيء من الكوايس اذ ليس شيء من هذه المعارف محسوسا
 والانسان في حالة ملاسفة البدن قادر على ان يقرر نفسه غافلا عن
 المحسوسات كلها وعن السماء والارض وسائر الاجسام ويكون في تلك
 الحالة عارفا بذاته وحيث ذاته وانقاره الى محدث ذاته ولا يشعر
 بشيء من محسوساته فذاته معقوله على هذا الوجه والحمد لله الذي انعم

على الدوام في بداية طريق التصوف فبقي المتصوف في هذه الحالة
 حتى انه يعزب عن ذاته كلما سئل لسؤال فحذر عنه نفسه فلا يحضر
 في شعوره شيء من المحسوسات والمعقولات سوى الحق تعالى ولا يشعر بنفسه
 ولا بغيره شعوره بنفسه ولا يشعر بشعوره بالحق بل يكون شاعرا بالحق فقط
 فان الشعور بالشعور الحق غفلة عن الحق فالعقبة التي هي المعقولة بالحق كيف
 يحتاج الى بدن وقاله وكيف لا يتغنى بذاته عن الجسد الذي هو مركز الكوايس
 والارواح الى المحسوسات فمن عقل حقيقة النفس وعلم قوامه بذاته لم يشك
 عليه من انفصاله عن الجسد وما اشكل عليه انفصاله به الى ان يعرف انه لا
 معنى له سوى ان الجسد به وشعوره كمت تصرفه وعزله عن كماله كما تعلم
 تخر كاصبح بصرف الالهة مع قطعوه بان الالهة ليست الا اصبح كمن
 الا اصبح متحدا بالسرديها فالفسر ولزكان الجسد فالجسد متحررا هذا
 الشجر كوزل كدز ويزول ويعود ولا يستحيل في العقل شيء منه ويكون
 ليعود وزواله اسباب ملكيه وفلكيه ونفسية لا يتطرق اليها القوة البشرية
 فعمل هذا يجب التصدق بما جافيه من التفرق والانعان مسئلة
 الايمان بالميزلن واجب لانه اذا ثبت قيام النفس بجوهرها واستغنائها
 عن الجسد في ذاتها مهيأه لان تكشف لها حقائق الامور وتعلقها بالجسد
 كالحجاب عن درك حقائق الامور وعدم الحواس كشكف الغطاء وتجلي حقائق الامور
 ولذا نرى نفاكه فكشفنا عن غطاء فصرنا اليوم جديد وما كشفنا تأثير
 اعماله في نفسه من لسؤال او ابعاد ومقادير تلك الآثار ولزكان بعضها
 اشد تاثيرا من البعض وفي قدرة لسؤال ان يحرم شيئا يعرف الخلق في
 لحظة واجبة مقادير اعمال الاضافة الى تاثيراتها في القبرم والابعاد
 في الميزلن ما يتميز به الزيادة عن النقصان ومثاله في العالم المحسوس
 مخلقة منه الميزلن المعروف والقها بالاشغال والاصطرلاب كارت الفلك

والاوقات والمسطر لمقادير الخطوط والعروض لمقادير حركات الاصوات
 المحتملة فالحيز كذا المثلثة الله تعالى الخواص مثله مما شئت من هذه الامثلة او غيرها وقسم
 الميزان وحينئذ في جميع ذلك وهو ما يعرف بالآيات من النقصان والله اعلم
 بما قدره من تشكيل حقيق او غير خيال فالقدره واسعة والتصدق بجميع
 ما ذكر واجد **مسألة** الحساب بحسب الضيق في الازمان الحسار عاره
 عن جمع متفرقات القادير وتعرف ملغها وما من انسان الا وله اعمال متفرقة
 في حاضره ونافعه ومغربه ومبعدة لا يعرف قدر كل ما وقد لا يحضره اجماعها
 فاذا اجتمعت المتفرقات وجميع ملغها كان حسابا فان كان في قدره لتتعالى
 في شدة خطه واحدة للعالمين متفرقا عما هم ومبلغ اثارها في خواص الحاسبين
 ومعلوم ان قدرته ذلك هو ما يعرف بالحاسبين **مسألة** الالهيان الشفاعة
 واجد فانها عبارة عن نور يشرق من اجرة الالهية على جوه النبوة وينتشر
 منها كل جهر استكمل مناسبتها مع جوه النبوة لشدة المحبة وكثرة
 المواظبة على السنن وكثرة الذكر له بالصلاة عليه صلواته وعلاله ومثاله
 نور الشمس اذا وقع على الماء فانه ينعكس منه الى موضع مخصوص من الحايطة لا
 يخرج الى جميع المواضع فانما تختص ذلك لمناسبة بينه وبين الما في الموضع الذي اذا
 خرج منه خط الى موضع النور من الما حصلت منه زاوية بل الارض مساوية
 للزاوية الحاصلة من الخط الخارج من الما الى قرص الشمس بحيث لا يكون اوسع
 منها ولا اضيق وهذا لا يمكن الا في موضع مخصوص من الجدران فالحال المناسبات
 الوضعية تقتضي الاختصاص بالاعكاس النور فالحال المناسبات المعنوية العقلية
 ايضا تقتضي ذلك في الجواهر المعنوية ومن استولى عليه التوحيد فقد ناكذ
 مناسبتها مع اجرة الالهية ويشرق عليه النور من غير واسطة ومن استولى
 عليه التسنن والاقتداء بالرسول عليه السلام ومحبة اتباعه ومن لم يترجم قدمه
 في ملاحظة الوجدانية لم يستكمل مناسبتها الامح واسطة فافتقر الى واسطة

في اقتباس النور كما افتقر الحايطة الذي ليس مكتشوف الشمس الى واسطة الماء
 المكتشف للشمس والاشكال هذا رجع حقيق الشفاعة في الدنيا فالوزير
 المتميز في قلب الملك المحصور بالعناية بفكر الملك عن جملة اصحابه ويعفوا
 عنهم لا المناسبة بين الملك واصحاب الوزير لانهم يناسبون الوزير والمناسبة
 للملك فافاضت العناية عليهم واسطة الوزير لا انفسهم ولوارتفع الواسطة
 لم يتجاهل العناية اصلا لان الملك لا يعرف اصحاب الوزير واخصاصهم به
 لا يعرف الوزير واظهاره الرغبة في العفو عنهم فيتم لفظه في التعريف
 اظهارا للرغبة شفاعا عا سبيل المحار وانما الشفيع مكانته عند الملك
 وانما اللذة اظهار الغرض والندى المستغنى عن التعريف ولوعرف الملك
 حقيقه اخصاص غلام الوزير به لا استغنى عن التعريف وجعل العفو شفاعا
 لا نطق بها ولا كلاما والندى تعالى عليه ولولدن كذا نبيا عليهم السلام في اللفظ
 عما هو معلوم لله تعالى كانت الفاظهم الفاظ الشفاعة واذا اراد الله تعالى
 ان يشر حقيقه الشفاعة عمال الرضا في اجسار الخيال لم يكن ذلك التمثل
 الا بالالفاظ المألوفة في الشفاعة وبذلك عا انعكاس النور على المناسبات
 ان جميع ما ورد من الاخبار عن استحقاق الشفاعة معلق على علق الرسول
 عليه السلام من صلوة عليه او زيارة لقبره او جواب المجوز والادعاء عنهم فيه
 وفي اجنبه ما يستقيم كل واحد هذا كما يشهد به شهوة والدر لا يشهدون
 ولا يستدلون بعظم المرتبة خلق الشهوة فهم فان الله حسب الشهوة
 فليس الوقاع مما يوجب صورة الله بل النظر الى صدق الشهوة ولا بد من
 خلق الشهوة والذات حسب الشهوة والناس كلهم الامم شالدة لا تصدق
 بواطنهم بل انظر الى وجه الله تعالى ولنا في اياته ظاهر لانهم اذا انقلوا
 عن المعرفة انقلوا عن الشوق وعن ادراك الله ولكن الله تعالى يقول
 ومحبتهم ومعرفته حتى يعظم له الروبة عندهم في الدنيا والاخرة واما

الحيا في فلا كفي مكانه ولذاته كما في النور لا ان النور مستحق لافطاعه
عاقرب فلو كانت دابة لم يظهر فرق بين الحيا والحيثي لان النور اذا انشأ صور
من حيث انطباعها جسمه لا انطباع فلا لانه ولو بقى المنطبع في الجسم وعلم الحاج
لذاته القوة والقدرة المتخيلة قدره على اختراع الصور في هذا العالم لا ان
صورها المتخيلة متخيلة وليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة فلذلك
لو اخترع الصور المتخيلة في غايته الجاهل وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعلم
لذاته لانه ليس بصير مبصر كما في النور فلو كانت الخيال قوة على حضورها في
القوة الباصرة كما له قوة على حضورها في القوة المتخيلة لعلمت لذاته ونزلت
منزلة الصور المحسوسة من خارج وليس يفارق الاخرى الدنيا في هذا الامر لان
القدره على حضور الصور في القوة الباصرة فكل ما يشبهه فيمن عنده في
الحال فلو كان شئونه سبب تخيله وتخييله سبب اجارته الى سبب انطباعه في
القوة الباصرة فلا خطر سألته شئ بميل اليه الا بوجوده في الحال بوحده بحيث
يراه واليه الاشارة بقوله عليه السلام ان في الجنة سوقا يباع فيها الصور و
السوق عبارة عن اللطف الالهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور
بحسب المشيئة وانطباع القوة الباصرة به انطباعا ثابتا الى الوجود المشيئة
لا انطباعا وهو بعض الزوال كما في النور في هذا العالم وهذه القدرة اوسع
والقدر من القدرة على الاجراء خارج الجسم لان الموجود خارج الجسم لا يوجد
في مكانين واذا صار مشغولا باستماع واحد ومشاهدة واحدة وبما يشبه
صار مستغرقا به مجوفا عن غيره واما هذا فينتج اشياء لا يصدق فيه ولا منع
حتى لو اشبهت مشاهدة الشئ مثلا الف شخص في الف مكان في جالة واحدة
لشاهدته كما خطر باله في المكانات المختلفة واما الاجراء كما اصله في
شخص الشئ الموجود من خارج الجسم لا يكون الا في مكان واحد وجملة الامر
على ما هو اوسع واوضح بالمشهورات واوضح لها اولها ولا يعجز من رتبها
بعض

في الوجه اختصاص وجهها الجسم وانتفا وجودها من خارج فان وجودها
مراد لاجله وحظه من وجوده وخلق في جسده فاذا وجد فقد تفرق خطه والباقي
فصل لاجلها اليه وانما يراد لانه طريق الى المقصود وقد نفس كونه طريقا
في هذا العالم الصديق القاصر اما في ذلك العالم فينتسج الطرق ولا يتعين هذا
الطريق واما الوجود الثالث في مكانه وهو الوجه العقل لانه يكون هذه
المجوسات امثلة للذات عقله ليست مجسوسة لكن العقلات تنقسم
الى انواع كثيرة مختلفة اللذات كالحسيات فلو كانت الحسيات امثلة لها وكل
واحدة تكون مثالا للذات اخرى مما رتبته في العقلات توافر في شئ من المثال
في الحسيات فانه لو اراد رجل في المنام الحفر والماء الجار والوجه الحسن
والانهار المعطر باللبن والعسل والحمر والاشجار المثمرة بالجوهر والابواب
واللالان والقصور المبنية من الذهب والفضة والاسورة المصنوعة بالوهر
والعلمان المائتلس من يداه للخدمة لكان المعبر يفسر ذلك بالسرور والجملة
على نوع واحد بل هو كل واحد على نوع اخر من السرور وقوة العن رجح
بعضه الى سرور العلم وكشف العلم وبعضه الى سرور المملكة ونفوذ الامر
وبعضه الى قدر الاعداد وبعضه الى مشاهدة الاصدقاء وهي التي تشملها اسم
الذات والسرور في مختلفة المراتب مختلفة الذوق والوجدان في تفارق
الامر وكذلك الذات العقلية تنقسم الى قسمين كذلك ولذا كانت مما لا يعجز رات
ولا ان سمعت ولا خطر على قلب بشر جميع هذه الاقسام مكنة فيجوز ان
يجمع بين الكل لو اريد ويجوز ان يكون صيغته كل واحد من ذلك بقدر استعداد
فالمشعور بالقليل والجوهر على الصور التي لم يسمع له طرق كحافق بمثل
له هذه الصور والعارفون المستمعون بعالم والذات المحسوسة في
لهم من لطائف السرور والذات العقلية ما يليق بهم ويستحق شرفهم وهو
اخذ اجته ان فيها كراما يشهد به فاذا اختلفت الشهوات لم يبعد

ان تختلف العطيات والذات والقدرة واسعة والقدرة البشريه عن الحاطة
 بجايب القدرة قاصرة والرحمة الالهية العت واسطة النبوة الى كافة الخلق
 القدر الذي اجتمعت اقسامهم فيجب التصديق بما فيه قوة والاقل بغيرها وراحت
 الفهم من امور خلق بالكرم الا لشيء ولا يذكر الفهم البشري ولا يذكر ذلك الا في مقصود
 صدق عند ملك مقدر **فصل** ما سألته من البرهان على
 الايمان بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقول فيه طويل
 عند من لا يعرفه وجز عند العارفين فانك اذا عرفت انك حادث في حادث
 لا تستغنى عن محدث فقد حصل لك البرهان على الايمان بالله وما اقرها المعتبر
 الى العقل اعني انك حادث ولت الحادث لا يحدث نفسه فاذا عرفت نفسك رايت
 جوهر خاص يتكرر معرفة لله تعالى ومعرفة ما ليس بمجسوس وليس بالذات قوله ذلك
 فانه لم البدن لا عدمك فقد عرفت الوجود الا بالبرهان فانه لا معنى لليوم الآخر
 الا انك لو مومن بوج حاضر ولت مشغول بهذا الجسد وبوهر اخر انت ومعارف
 لهذا الجسد فان لم يكن فوامك بالجسد وقد فارقه بالموت فقد جهر اليوم الآخر
 واذا عرفت انك اذا فارقت المجسوسات عفارقه الجسد بقيت ايمانها
 معرفة الله تعالى التي هي خاصية ذاتك ومتنى لذاتك مقتضى طبعك الاصل
 لو لم يرش بالميل الى الشهوات او معذبا بالحجاب عن الله تعالى الذي هو متنى
 شهودك من حيث الطبع الاصل بمجاوبتك ومن ما تشبهه وعرفت ان سبب
 المعرفة الفكر والذكر والاعراض عن غير الله تعالى وسبب المرض المانع من
 معرفة الله تعالى اقبال على الشهوات والحرص على الدنيا وعرفت ان الله تعالى
 قادر على ان يعرف جميع عباده ذلك واسطة الكشف لبعض عباده وعرفت
 انه قد فعل ذلك فقد عرفت رساله البرهان وامنت واذا عرفت ان هذه
 التعريفات لا يثبت عليهم العلم انما يكون في كسوة الفاظ وعبارات هو حتى
 اليهم ويلقى في سمعهم اما في نقطة او مناهم فقد امتنت بالكتب واذا عرفت

ان افعال الله تعالى منقسمة الى ما فعله بغير واسطة والما فعله بغير واسطة
 ولن وساطة مختلفة المراتب فالوساطة القريبة هي المقرون وعندهم يعتبر
 بالملائكة لكن معرفة هذا بطريق البرهان عسير والقول فيه طويل فصدق الرسل
 في اخبارهم عنهم بعد ان عرفتم صدق الرسل بالبرهان واكثر بذكر فانه من حاز
 الايمان برفع الله الذين امنوا منكم والذين اتوا العلم وحاز **فصل**
 قال حجة الاسلام رضي الله عنه سئلت عن روية الحق تعالى في المنام ولن ذلك ما اخبر
 فيه الناس فاعلم ان الخلاف في هذا غير متصور بعد الكشف عن حقيقة هذه
 المسئلة والحق انما يطلق القول بان الله تعالى يرى في المنام كما يطلق انه يرى
 رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن من لا يفهم معنى روية الرسول في المنام كيف
 يفهم معنى روية الله تعالى ولعل العالم الذي طبعه قريب من طبع العوام فهم
 ان من رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقد راى حقيقة شخصه المودع
 في روضة المدينه وانه شئ في غير جرح مرتحلا الى موضع الرؤية وما أشد
 جهلا من توهم ذلك فقد راه الف راى ليلة واحدة في الف موضع فكيف
 يتصور شخص واحد في حالة واحدة في الف موضع بصور مختلفة شتى
 وطول وقصر وصح ومرض وبر على جميع هذه الصور ومن انتهت حماقة
 الى هذا الجذ قد اخلج عن غرزة العقل فلا ينبغي ان يحاطب فلهذا يقول
 ما يراه مثاله لا شخص فقال هو مثال شخصه او مثال حقيقة روجه المقدس
 عن الصور والشكل فان قال هو مثال شخصه الذي هو عليه وجهه فانت
 جاحلة الى مثل شخصه وشخصه بنفسه متجمل مجسوس ثم من راى شخصه
 بعد الموت دون الروح فثابته ما راى النبي صلى الله عليه وسلم بل راى جساما كان
 شجر كثر كثر النبي عليه السلام فكيف يكون رايه روية مثال شخصه بل الحق
 انه مثال روجه المقدس التي هي محل النبوة فما راه من الشكل ليس هو
 روح النبي عليه السلام وجوهره ولا شخصه بل مثاله على التحقيق فان معنى

لقوله عليه السلام من رأى في المنام فقد رأى لا معنى له ألا ترى ما رآه مثال صار
 واسطة بيني وبينه في تعريف الحق أياء فكما لن جوهر النبوة أعني الرق المقدسة
 الباقية من النبي صلى الله عليه وسلم بعد وفاته منزلة عن اللون والشكل والصورة
 لكن تعريفه إلى الله واسطة مثال صادق ذي شكل له لون وصورة فهو حق
 ولن كان جوهر النبوة منزها عن ذلك فكذلك ذات الله كانه وتعالى منزها عن الشكل
 والصورة ولكن سمي إلى العبد واسطة مثال محسوس من بعدا وغيره من الصور
 الجسمية التي صلح أن تكون مثلا للجمال الحقيقي المصطفى الذي لا صورة فيه ولا
 لون ويكون ذلك مثلا صادقا واسطة في التعريف فيقول الراي رأيت
 الله في المنام لا معنى أن رأيت ذاته كما يقول رأيت النبي عليه السلام لا معنى أنه
 رأى ذات روجه أو ذات شخصه بل معنى أنه رأى مثاله فان قيل النبي
 صلى الله عليه وسلم له مثل والله تعالى لا مثاله قلنا هذا جهل بالفرق بين المثال
 والمثال فليست المثال عبارة عن المساو في جميع الصفات والمثال الاحتياج فيه
 إلى المساواة فان العقل معنى لا مثاله غيره مماثلة حقيقة ولكن تعريف
 الشمس له مثلا لما بينهما من المناسبة في شيء واحد وهو أن المجموعات يتكسر
 بنور الشمس كما تكشف العقول من هذا القدر من المناسبة كما في
 للمثال في النور بل السلطان يقال مثاله الشمس والنور مثاله القمر والسلطان
 لا مثاله الشمس صورته ولا أعضاءه ولا اللون بل مماثل القمر إلى السلطان
 له استعلاء الكافة ويعبر عنه المحجوب والشمس تناسبه في هذا القدر والقمر
 واسطة بين الشمس والأرض في إفاضة أثر النور كما أن النور واسطة بين السلطان
 وبين الرعية في إفاضة أثر العدل هذا مثال وليس مثله قال الله تعالى الله نور
 السموات والأرض مثل نوره الذي وإن مماثلته من نوره ومن الزجاجة المشكاة
 والشجرة والزيت وقال تعالى أنزل من السماء ماء فالتأوديه بقدرها ذكر ذلك
 مثلا للقرن والقرن صفة قدمة لا مثاله فكيف صار لما مثاله ولم من

المنان

المنان عرضت عيار رسول الله صلى الله عليه وسلم من روية الله والجليل فقال النبي
 صلى الله عليه وسلم النبي هو الإسلام والجليل هو القرآن إلى المثال الآخر ولا مماثلة
 بين النبي والإسلام وبين الجليل والقرآن إلا في مناسبة وهي أن الجليل تمسك به
 للنجاه والقرآن تمسك به للنجاه والنبي عذ الجياة الظاهر والإسلام غذا
 الجياة الباطنة فهذا كله مثال وليس مثله بل هذه الأشياء لا مثاله والله تعالى
 لا مثاله كما في مناسبات معقولة من صفات الله تعالى فانا إذا عرفنا أن
 الله تعالى كيف خلق الأشياء وكيف عملها وكيف يربها وكيف ينكحها وكيف
 يقوم الكلام بنفسه مثلنا جميع ذلك كالإنسان ولو كان الإنسان عرف من
 نفسه هذه الصفات لما فهم مثاله في حق الله تعالى والمشارقة في حق الله تعالى
 حق والمثل باطل فان قيل هذا الحق الذي ذكرناه ليس بغير الله
 الله تعالى بل في المنام بل إلى الرسول عليه السلام لا بل أيضا فان لم ير مثاله
 لا عينه فقول من رأى في المنام فقد رأى هو نوع يجوز معناه كانه رأى
 وما سمع من المثال كانه سمع مني قلنا وهذا هو الذي يريد القائل بقوله رأيت
 الله في المنام لا غير ما لن يريد بانه رأى ذاته عيا ما هو عليه فلا فاذن جعل
 الاتفاق على أن ذات الله تعالى وذات النبي عليه السلام لا يران في النور ولن مثالا
 بعقله التام ذات الله وذات النبي يجوز أن يرى وكيف سكر ذكر ذلك مع وجوه
 في المناسبات فان لم يره بنفسه فقد تواتر الله من جماعة أنهم أو ذلك لأن
 المثال المعقد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا ومعنى الصادق جعل الله تعالى
 إياه واسطة بين الراي ومن النبي في تعريف بعض الأمور في قدرة الله تعالى
 خلق مثل هذه الواسطة من العبد وبينه وإجمال الحق به وهو موجود فكيف
 ينكر إمكانه فان قيل هذا يجوز في حق الرسول عليه السلام قد اذن
 في إطلاقه في حقه ولا يجوز في حق الله تعالى من الإطلاقات الإلهام ورد به
 الإذن قلنا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت ربي في أحسن صورته

وهذا مما قد ورد في الاخبار التي وردت في اثبات صورة الله تعالى بقوله خلق
 آدم على صورته وامثال ذلك وليس المراد به صورة الذات اذ الذات لا صورة
 لها الا من حيث التمثيل كمال جليل في صورة دحية الكلبي وفي غيره الصور
 حتى انه راه مرارا كثر وما راى حمرلا في صورته الحقيقية الا مرتين ومثل حمرلا
 في صورة دحية الكلبي ليس بمعنى ان ذات حمرلا انقلبت صورة دحية الكلبي بل
 معنى انه ظهرت تلك الصورة للرسول عليه السلام وما عر حمرلا حاله الى ذلك
 قوله تعالى فتمثل لها بشر اسوياد اذ لم تكن تلك الاستحالة في الملك انقلبا بل بقي
 جبريل على حقيقة ووصفه ولم يظهر للنبي عليه السلام صورة دحية الكلبي فلا
 يستعمل اطلاق ذلك في حق الله تعالى بقطعه ولا منام هذا ما يدل حجة الخبر
 على جواز اطلاقه وقد ورد من السلف اطلاق ذلك ونقل فيه اثار واخبار
 ولو لم يرد فيه اطلاق لنا نقول يجوز اطلاق اللفظ في حق الله تعالى صادق
 لا منع منه ولا يجرم اذا كان لا يوهى الخطأ عند المستمع وهذا لا يوهى روية
 الذات عند اكثر من اكثر تداول السنة فان فرض شخص يوهى عنه خلاف
 الحق فلا ينبغي ان يطلق معه القول بل يفسر له معناه كما يجوز لنا ان نقول انما يجت
 الله تعالى ونشأ في اليه ونريد لقاءه وقد سبق الى فهم قوله من هذه الاطلاقات
 خيالنا فاسفة والاكثر من فهم من معناه عاوجه من غير خيال فاسد
 فيخرج من هذه الاطلاقات حال المخاطب فيجوز الاطلاق من غير كشف وتفسير
 حيث لا اهام وبجب الكشف عند الاسماء وعلى الحملة هذا من الخلاف ان
 الاطلاق اللفظي وجوز بعد حصول الاتفاق على حفظ المعنى من ان ذات الله تعالى
 غير مرئية ولن المثل مثال وظن من ظن استحالة المثال الحق لله تعالى خطأ بل
 يضر لله تعالى اصفاته الامثال ومنزله عن المثال اعن المثال والله اعلم بالصواب
 سبيل حجة الاسلام رضي الله عنه عن قول النبي صلى الله عليه وسلم من صلى على
 واجدة صلى الله عليه عزرا ما معنى صلاة الله تعالى على ما معنى صلاة الله عليه

وما معنى استدعايه من امنه الصلاة ارتاح بذلك انهم هو شفقه على الامم
 فاجاب وقال صلاة الله تعالى عليه وعلى المخلصين عليه فمعناه افاضة
 انواع الكرامات ولطائف النعم عليهم واما صلواته عليه وصلاحه للملائكة في قوله
 تعالى ان الله وملائكته الاله فهو سوال وتهليل في طلب تلك الكرامه ورغبة في
 افاضتها عليه والقول الثاني عرف لله ورحمة فان ذلك كالرحمة وطلب السر
 والعفو ولذلك خصص الصلاة به دون غيره فذكر رضي الله عنه فانه يخص بالكرام
 وطلب الرحمة والمغفرة للجمهور واما استدعاؤه الصلاة من ائمة فلتلثاته
 امور احدها ان الادعية موزعة في استدعاء رخص الله ونعمته ورحمته لاسيما
 في الجمع الكثير كالجمعة وعرفات والجماعات فان الجمع اذا اجتمع وانفرد
 في الطلب ما في الامكان وحوله عاقر كالمطر ودفع الوباء وغيره فافضل في
 الامكان وحوله عاقر من الفصل الحق وسائط الروحانيات المسموح لغير
 العالم لا سفل المعصم ليعرفه وانما انزل الله ما بين الارواح البشرية والروحانيات
 العاليه من المناسبة الذاتية فان هذه الارواح بحاسة لشكر الجواهر وانما
 تقطع بحاستها الشكر والتدريس كدور لث الشهوات ولذلك يكون هم القلوب
 الزكية الطاهرة اسرع تأثيرا او يكون في حال التضرع والتهليل الخ لان حرم التضرع
 يدب كدور لث الشهوات عن القلب في الحال او يضعفها ويكسر ظلمتها ولذلك
 قلما يحل دعا الجمع اذ لا تخلو الجمع عن قلوب طاهرة يرد بها العاقر تأثيرا
 وانما كان في جمع الجمعة وقد سبق في الدعاء منهم لان حال الذين يجمع فيه
 كلهم من قلوب صافية في وقت واحد منهم لا يدرك حتى يفتق كثر الغالب ان
 الجمع لا تخلو عنه وهو وقت النعمان التي تتعرض لها واما كان اجتماع
 الهم يوم الجمعة عند اسباب الجماعة كما تبدأ الخطبة او ابتداء الصلاة
 وابتداء الصلاة اول لكن الاول لان الاجتماع القبول تعين وقته بل يجمع ولذلك
 تنوع تلك النعمان في الاسرار لصفاء القلوب وان كانت الادعية موزعة

في استجلاب مزايا الفضل وكان ما وعد الرسول عليه السلام من الخوص من منته النقاء
 وغير ذلك من المفاتيح المجموعة غير محذورة عما وجه لا يتصور الزمان فيها فأ
 ستمداه من الأدعية استزاد تلك الكرامات **الامر الثاني** ان يتاح به
 كما يقال على العلم ان ياهل كمالهم وكما يرتاح العالم في مدة الجياه بكنه تلامذته
 وكثر يناتهم ودعائهم الدال على كمالهم وعلمهم كما ان تأثير استرشادهم وعلى
 كمال محبتهم له سبب ارشاده اياهم فذلك لانها يرتاحون والابعد لن يكون
 لهم خير من الدعا والصلوة في سقوط الجواس الخس اذ ليس الادراك محصورا
 في الجواس الظاهرة بل في سر القلب بفتح من الباطن الى المكنون مغلفة
 الشواغل والشهوات ورمها بغيره النوع الرفع للشواغل حتى تطلع على الغيب
 بل على احوال المومن والاطلاع الموني على احوالنا سر بطول شدة وكثرة ولكن
 اصله في الموجودات الروحانية هو جهة تفضيل الامر الحرة عما كان
 ومما سيكون مقوشه فيه لا نقشا مذكرا بالجنس الظاهر بل نقشا للفراس
 في دماغ المقر لا يعبر عن ذلك الشيء بالوجه المحفوظ او الكتاب ويشهد ذلك العلم
 بسبب النوع بمطالع ذلك الوجه فيتحل له الامر المستقبل واهوال الموني
 شيء خاص سبب خصوص استعداد ومناجاة لا يوفق عليها بالفتح التزج
الامر الثالث الشفقة على الامة يخرجهم عما هي جنة في جفهم
 وقرية لهم واما يتضاعف صلوات الله عليهم لكن الصلاه ليست حسنة واحدة
 بل حسنات اذ هي تحمد الامان بالله اولاهم بالرسول ثانيا ثم تعظم ثالثا
 ثم بالعبادة طلبا لتلك الامان رابعا ثم تخمد الامان باليوم الآخر واخرا
 كراماته خامسا ثم تذكر له سادسا وعند ذكر الصالحين ثلث الرجة ثم تقسم
 الفل سابعاً ثم بالانفال والنفق في الدعا ثامنا والدعا في العباد ثم بالاعل
 عاشرا فان الامر كله لله عز وجل وليس البني وان اطر قدره فهو عبد ذليل يحتاج الى
 فضله ورحمته والى من اعنه والله ليس من الامر شيء ولن يسهل واراد لن يملك

المسح واثقه وجميع الانبياء ومن في الارض جميعا ورحمهم فضله ورحمته فلن
 يملك لهم احد من الله شيئا فمن عثر حسنة سوي ما ورثه الشرع من الحسنات
 الواجبة بعشر امثالها والسنة مثلها فقط وسر ايضا ان الجوه الروجاني
 الانساني طبعه حان الى ذلك العالم العلوي لانه مقتبس منه وهو طوله ان
 الغالب الجسماني عرس طبعه والحسنة ترفه الى موافقة الطبيعة
 والقوة التي تحرك الحجر الى فوق ذراعا واحدا بعينها لن استعانة تحركها
 الى اسفله حرك عثر اذرع وزياها فذلك كانت الحسنة بعشر امثالها الى ان
 سبع ما به ضعف ومنها ما يوفي لجه بغير حساب وهي الحسنة التي لا تدفع
 تأثيرها بعضه وتزيها وتجد كالحجر الذي يدور من شاطئ لا يصادفه دافع
 فانه لا تقدر مقدار هويته بحساب حتى تبلغ الغاية **سبب**
 جهة الامر في سبعة مسائل ما قوله في قلبه ليقال بانواع
 من اللطف والهدايا ومنجاة اصناف من الاول والاعطاء يستعمله ذلك
 في جميع الاحوال والافاق منزلية مع عدم العواقب والافاق مع كون
 ظاهرة معجورا باحكام الشرع وادابته من طاعته ومانته ومحالفاته وبعد
 في الباطن مكاشفات وانوار وموارد عجيبة ثم انه انكشف له نوع تغرف
 ان المقصود من التكليف الشرعي والرايات النادية الفطام عن ما
 سوي الخلق كما قلنا موسى عليه السلام اخل قلبك فان لم يدرك انزله فاذا
 تم الفطام وجعل المقصود بالوصول الى القرية ودولم الترف من غير فترة
 حتى انه لو اشغل بوطايف الشرع فطواهه انقطع عن حفظ الباطن
 وشوش عليه بالانقاعات عن انواع الواردات الباطنية الى مراعات
 امر الظاهر وهذا الرطل لولم يزع به عن الكليف الظاهر انقص في
 اقامه احكام الشريعة لكن الاعتقاد الذي كان له في الظاهر والتكليف
 ساقص ونفاص عما كان في الابتداع من التعظيم لموقعها عنده لكن تاسرها

التين في قبره فيسحق منه ويبدا له من ليله ما لم يكن يحسب فلا اصابته خربة
 التين قال ما هذا فيقال انما كان تزيق هذا التين صور الفرائض المكتوبة واليه
 الاشارة مما زور ان الميت موضع قبره فياتيه ملائكة العذاب من جهة راسه
 فيدفعه القربل فيساقه من قبل رجليه فيدفعه الى الكهف فان صر هذا العجز
 عا جملته وقا من بلغ رتبة الكمال كما بلغت امن هذا التين وطهر باطنه عنه
 فقال له انت مغرور امكرك فلا يامن مكر ليله الا القوم الخاسرون فيم تأمن
 ان يكون التين مستكنا في صميم الغول استكنا في حجر تحت الرماد واستكنا في
 الزناد ولما مات فيجوز ان مسجعه هذا القالب الذي هو مظنة
 السموات والصفات البشرية وقيل الحشيش من الارض لا يوم من عوالم مرق
 اخر من يتحد بانه كما كان الارض معرضا لاضباب الماء اليها من مناهها
 فكل القالب ما دام مصبا لوارث المجسوسات والسموات لم يوم
 فيما عدا النبات بعد الانقطاع والنبات وسماه على هذه المعرفة هذا
 المغرور التامل فيلته امور الاول بداية حال اليلس انه كيف
 وصف بانه كان علم الملائكة ثم سقط من درجة الكمال لمخالفته امر او اجدا
 اغترارا بما عنده من العلم والغفلة عن سر ليله تعالى الاستعداد ولم يستطع
 عن درجته الا بكياسه وفضنته ومسكه مع قوله في كونه خيرا من اعم فنية
 الخلق هذا الزم عن ان البلاهة ادنى الى الخلاص من فطانه بتر او كياسة
 ناقصة الثاني حال له عليه السلام انه لم يخرج من اجبه الا بر كونه نيا واجدا
 لعلمه في ركب الناي في ابطال الكمال لمخالفة الامر الشايع في حال سوا ليله
 ملك ليله سلم فان هذا المغرور لعله سلم له رتبة الكمال ثم انه لم يزل
 يلزم الكدود ومواظب على المكتوبات الى اخر انفاسه بل زبده فرائضه
 وادب عليه السجود ولم يوحده على غيره وقيل له يا هذا المزمع ليله وانما
 اوجبت هذه الزيادة عليه لان اخر انة كلما ازداد حوامه فانفاسته وشرقا

فيسحق ان يزداد حصنها احكاما وعلوا فلهذا قيل له في تقليل احكام التين
 انما سئل عليك الله فيمن له من هذه الصلوات هي حصن الكمال فلا يبقى الا به
 ولعل هذا المغرور المعنوي يقول انه انما كان مواظبا عليه اشفاقا فاعا الخلق
 لاجل لا قد لا الحاجة اليه في حفظ الكمال فقال له فلم راد عليه في التين وجوبا
 وهذا قال ان من بلغ درجة النبوة مستغنى عما يحتاج اليه غيره ولو قال قبل منه
 كما قبل منه انه اجله تسبحا من النساء بل ما شا فانه بقوة النبوة يقضي عن
 العدل مع كثر النساء كما قلنا من ان يامر بلامته بالترك ليليا وهو
 نائم ويقول ان بلغت درجة استغنى عن ذلك وليس احد ترك تكراره والسر
 هذه الشبهة ولعل هذا المغرور اذا صار يحكم الشيطان بحربه وقال انت
 الكمال من النبي والصدق وكل من واظب على الفرائض وعند هذا انقطع
 الطمع عن صلاهم فهو عن قال فيهم ولن ندعم الى الهدى فليس يندوا اذا ابد
 مسئلة انما ما ذكره من انه لو اشعلوا تكليف لشعله ذلك عن القربة
 التي نالها والكمال الذي بلغه فهو كمن صرخ ومحا فاجش في النار انما لطف
 قسما من ربه في المنهيات مثل الزنا والسرقة والقتل والفرس والغير والاور
 والقذف فترك ذلك كيف شغل عن الكمال وكيف تجب عن القربة وان كان كثر
 موقوف على كبر هذه القادورات وامم المامورات كالزكوة والصوم
 والصلاة وكيف تجب الزكوة ولو ايق جميع ماله فقد دفع الشواغل عن نفسه
 ولو صام جميع دهره فمذيقونه ذلك السلطنة الشاهقة فما الذي يفتقر من الكمال
 ترك الاكل صحوة النهار في شهر واحد وهو رمضان وامم الصلاة فيفسر
 ال افعال واذا كان واجهه قائم وركوع وسجود ولا شدة انه لا يخرج عن القربة
 الا افعال المعنوية فانه لم يخل فكون قائما او قاعدا او مضطجعا وغير
 المعتاد هو السجود والركوع وكيف تجب عن القربة بما هو سبب القربة فالسجود
 لبيته والسجود واقرب ومن عشق ملكا دلر محال فاذا وضع حله عن

بالارض بين يديه استكانة له وجد في قلبه حريد روح وراحة وقر وذاكر
 قال عليه السلام وفي غيبه في الصلاة فاستدعية جال القربة واستزادته في السجدة
 ايسر منه في الاضطجاع والتعب ومهما القى في قلبه ان السجدة سبب حرمانه من
 القرب كان ذلك انموذجا من جال الييس حيث القى في نفسه ان السجدة حكم الامر
 سبب اقبال قربه وكماله وكلول سقطة من درجة القربة الى درك اللعنة
 فسببه ترك السجدة ومقدها وامامه الييس وكلول اسعد بالنزول ان
 درجات القرب قيل له اسجد واقرب ومقدها وامامه الرسول صلوات الله عليه وسلم
 ولاسقى لمن تولى اولئك الخلاص عن ضلال الييس مادام في هذه الجيوب بل لا يخفى
 عنه الانبياء حتى جهل على لسانه عليه السلام تلك الغرائب القلبي وان شاع عن الزمخشري
 لكن النبي لا يفرغ الا خطا كما قال وما رسلنا من رسل الا بالحق الا اذا اتمى القلبي الشطار
 في امنيته الا ما اذا كان الصلوة قليلا وفاجنة وشهدا فخرصة لا هرا
 فما وجه الضرورة في قوله الله البر وفي الحمد لله والالتجاء والاستعانة وطلب
 الهداية الى الصراط المستقيم وهذا مضمون الفاتحة وكل ذلك مناجاة مع الله تعالى
 ولن يخفى ما يقوله مثلا فله في كل يوم الف نفس فليعلم في هذه النفوس المعدود
 الى الذكر والسجدة والسفوف هذه الخطات من درجة كماله ليا من هذه المكتوبات
 عن ضرر النفس التي لا يفسد شي سواه وتخلص به من خطر الخطية هذا الاعتقاد
 والاشارة الى الخطا مكن فيه لن يكتفى من مقطوعا فان قال الزمخشري القلب الخطا من
 الافعال والاذكار هو الذي يشغل عن درجة القرب فهو دعوى جال التي المقدس
 لا يحتاج الى تكلف حفظ المشتهر بترك غيره اذا حفظ مرة بمسانة سجد جاله لم
 يعر علم الغنى به مع حفظ طرفة والجانبة بتركه في نفسه من ذكر طرفة
 ونشطا فيكيف لا يكون قرة العبد في مناجاة معجوبه ومحبوبه وخدمته
 التي رسمه وارتضا كماله مسبب له اما قوله المقصود المعرفة
 والامتثال على طريق السر الى الله تعالى فقد استوفى هذا السالك على الطريق

وعرف الله تعالى ولو كانت الكايف وسيلة الوصول الى هذا المقصود فقد وصل
 واستغنى عن الوسيلة والمرشد ولن يحتاج فقد توفي المرشد وتقدر مراد هذا
 ايضا فليعلم جوابه مما سبق لاجمع ذلك صادر عن ظنه لن ما ليس حاصله في علمه
 فليعلم حاصله في نفسه وهو كجوف من لم يخالوا عنه حرقها كلوا عنه خزانة الملك
 ومملكته وكاملة طنت انه ليس في العالم سماء الاسقف منها وارض الارصة منها
 وهذا جمل عظيم فان جميع ما وصل اليه الاوليا الى مقدوراته الله تعالى اقل من
 قطرة في بحر ولن يسلم له وصول درجة الكمال فيكون صور الصلوات الخمس
 بطريق الى صفة سبب الترقى الى درجات الكمال التي لا نهاية لها او يكون سببا
 لنفا الكمال ودوامه او يكون سببا لرسوخه حتى لا ينزل في سكرات الموت
 فان لم يواظب عليه فحساه مودعه الكمال عند الموت ونفاله انما كان يشهد
 هذا اذا عصفت رياح الموت بالمسامير ترعزع واهطع بعد حنة وحسرت
 اذا فرجت بما عندك من العلم وسبقا لكم في القيامة معاشر اهل الاباحة
 ما سلككم في سفر فسيقولون لم نك من المصلين فعلاج هذا المعزور الضعيف
 العقل المرض القلب لن ياله هذه الامور ويحوز الخطا على نفسه مسبب له
 بل معنى ارتفاع التكليف عن الولي لن العباد تصير قرة عينه وغدا وجهه
 بحيث لا يصبر عنها فلا يكون عليه كلفة فيها فيكون كالصبي يكلف حضور
 المكتبة ويحذر عا ذكر قهر اذا ذا النسي العلم صار ذلك الذل الاشياء عنده ولم يصبر
 عنه فلم يكن فيه كلفة وتكليف كالحاي اذ انشا وال الطعام الذي فلا يقال
 له كماله لانه ياكله مشهوه ويطعمه فان معنى تكليفه فاذن تكليف الولي
 محال والتكليف يرفع عن الولي هذا المعنى لا معنى له الا بصوم ولا يجلس
 ويترك ويترك وكما استحال تكليف العاشق النظر الى معشوقته وتقبل قدمه
 والتواضع له الذي ذكر مشتهى لذته وشهوته فليذكر عذرا روح الولي ملازمة
 ذكره وامتنال امره والتواضع له بقلبه لا يملكه لشرار القلب مع القلب

في الخسوع التي بصورة السجود فكون ذكر كما لا في الآلة والتعظيم والخسوع حتى
 تشتبك في الالتذاذ به قلبه وقالبه كما في سحر الاسقني فمراوقل في الخسوع
 الى يدرك سمعي لانه اسمه كما ادر كزوق لانه طعمه بل ينتهي الى الولي من الغلغلة
 لله فاننا مناجيا الى الله الذي لا يدرك بالصور مرة القدم فيقال له ان يعفّر
 لكرسه ما تقدم من برك وما تاتى فيقول افلا اكبر عبدا شكوا له وللم



بسم الله الرحمن الرحيم رب ير ولا تقهر
رسالة الشيخ الرئيس الى علي بن الحسين بعد ليدرجه
في السحابة والحق العشر على النفس الانسانية جوهرا وانما
لا تقبل الفساد في استمدادها من الفيض الالهي وفي ان
الاجرام العلوية ذات انفس باطمة وفي احوالها عند
مفارقتها في الطرق المودية الى السعادة الحقيقية ومبانية
الشقاوة المظلمة لها

لو طرق العاقل الى صف المعروف والمعارف خصوصا اذا كان المعروف افضل عظمة
بتمسك بها من بعد الجوة والمصروف به عنه من المعارف اول من تلخص له العظمة
لطوبى العرف دون ما افروقه وقصرته الهمة عما اجاوله وما من معروف اشده نفسه
من الهداية الى السعادة التي هي البقا السرمدي في العظمة الخالدة في حوازم له الخلق والامر
بنار وفحال وبيوت لن تناسب الهدايات بعضها الى بعض تناسبا للغايات
بعضها الى بعض وما من غاية تحرق له الانسان افضل ذاتها من السعادة اذا كانت الغايات
ما خلاها اذا طلبت غايتها الحيرية على الحقيقة او على الجسد انما يقصد بها السعادة
او علة موصلة اليها كيف ما كانت حقيقة او جسمية فظاهرا له ليس شيء منها مطلوبا
لذاته وما غير السعادة فلو افترقت لشيء اخر كانت المرتبة الاخرى والغاية الثانية
في السعادة لا الاول وقد وضعت الاول في السعادة وذكر خلفه والكا في الغايات
مرتبة الى ما لا يتناهى وذكر كمال في الترتيب في السعادة على الحقيقة هي المطلوبة لذاتها
والمستأنسة لعينها ومن انظارها لذاتها وسائر الاشياء التي يتناثر اجلها
افضل حقيقة ذاته مما يستأنس ثلثه ولا يطلب لذاته فقد تبين ان السعادة
افضل ما سعى اليه لتجصيله وقد كنا وضعنا ان تناسب الهدايات بعضها الى بعض
على حسب تناسب الغايات فاذا ان الهداية الى السعادة افضل هداية واول معروف
وهديتها هذا وما من اجير من المعارف افرض من الهداية من الاخ الشفيق جدير

على العاقل ان تلقى افضل وان بافضل هديتها فتم السعادة قد يظن بها انها الفوز
بالذات الحسية والرياسات الدنيوية وبين من تحقق الامور ان اللذات العاجلية
ليس شيء منها سعادة اذ كل واحد منها لا يخلو من نقائص حمة منها ان كل واحد
منها لا يفي متوحيها او نالها عن شكر التقضي ومنها انها لن تعبر عن تعجب الملل
اقام في ذاتها او في الخصائص المستفانة بها فان الملل ولزم بملذاته فانه لا يخلو
عن الملل المعاني التي تطلب الملل لاجلها مثل تعاطي انة صادرة عن تقاض الشهوة
او تنفيذ مغذرة صادرة عن ذات الغضب وما ضاهاها ومنها ان كل مرتبة تليق
من حيلتها لن تقنع المظلمين الى زخارفها دون ابدار الى حوز ما فيها ومنها ان كل
واحدة منها يمكن التفاضل عنها من غير اخلاص في محض الانسانيه في العاقل وبير الفوز
في الاجل ومنها ان كل من تعاطاها منهم كما فيها انقطعت السكيات الالهية عن صدره
واحتج الفيض الربوي عن الجلول فيه لا متناغمه عن قبوله كما قال علي الصلاة والسلام
ان الجملة لتزلزل من السماء فلا تدخل قلبا فيه هم غدير وبين حقيقة ذلك فمن
تأمل حالة تجرد نفسه لشيء من النيات الخالصة الالهية التي تركوا انفسه بها
بقوتها العملية او تداره الى تحقيق مسألة حكمية فخر بها عن نفسه الى تجرد
قوتها النظرية فانه مما سعى لاصحابه نيات له وصوله الى بعد قطع الهمة
عن جميع العلايق الدنيوية والرعاون الشهوانية ومعلوم ان ما خالطته
هذه التقاض فليس يطلب لذاته وما ليس مطلوب لذاته فليس السعادة
الحقيقية فقد تبين ان هذه المطالب ليست بالسعادة الاعلى الحسان واذا كانت
موجب المطالب التي من حق المرء لذاته لن يرضى فيها ويقوم لها غير مخدع في قيامه ولا
مقصر في سعيه مفتنة الى فحين احدها السعادة التي انبأ بها والثاني السعة
المودية اليها وطاهر لن السعادة ليست بدخلة تحت المطالب التي اقتضتها
فيها لن يرضى من سعة مودية الى السعادة وان يكون كذلك ومن الترتيب ان من
انهم لا شيء منها تعذر عليه اخلاص النية الالهية الصادرة عن حاق النفس النطقية

نصفها المتعاطيا في شوق الكرامة

من غير معارضة من قبلها وتيقن او مصادمة طلبية عاجلية التمهيد بها بانها لا
واحدا عما سبقتها بعد وسبق عليه احيانا حينئذ الانغال بالفيض العلوي الاله الذي
به يقارن الكمال ويزايله كدقة نفسه النطقية الكمية الموحدة فيها مع انحصارها في
البين وهو هذا من اجل العربة فيمن ان هذه المطالبات خارجة عن السعادة وليس لها موصلة
اليها فلا حاجة لنا بهذا الاضاح سفلتها وانما ان شئنا ان تصب طلبية اذ تقرر
من جالها ان حقيقها الطول ولن وجودها العزور فحينئذ يبيع ذرع الحجر لرضها بل
لن صيق صدره بيلها ومستبشرهما موادها من خمسة عنه واعراضها متبينة عليه
وغرلاها منضمة دونه ولن تفرج بكافة لنيل السعادة التي هي كماله فان اخشى غايه
تتأخر لاجد الموجودات الوصول للكمال هو الكمال المخفى به وما يخط عنه فهو نقصان
بالحقيقة فيه ولن كان كمالا لا إضافة الى جالها دونه ان كانت وما اخص المراد
ان عرض النفس والكمال وما من دابة فما دونها الا من شأنها الاطراد الى أقصى ما لها
في ذاتها من الكمال لم يعقها عايق وبالجري لن يكون السعادة المطلوبة غير محتملة
بذاتها في العالم الجسمي اذ النفس فيه غير مستعدة للفوز بافضل احوالها فقد رعلت
تجصيل افضل غاياتها فاذن السعادة المطلوبة في دار اخر من غير هذه الدار وانيت
انها الراجح الشيق لما عرف من حينئذ وتوقفك على حقيق بان اجازيك على كمال
المقدرة والمخلص للنعيم في تعريف المجلة الى الخير لاجل ان كماله يخص الى النعيم
في تدبير لكسب الخير العاجل واهدك الى ما تجزبه الزلف عند ملك العقي
الباقية كما تجر لهدايتي الى ما اخرج به القرني الى ملوك الدنيا الفانية لعل
اذا فكل ان الله مرشدك وكافك وسيعر عليك كفى ما افوله الا بعد ان اوجه لك لن
صورتك الموصومة بالنفس الناطقة غير فاسدة ولا فانية ولن لها دار اخر لا افضل
من الدار الدنيا ولن لها دار في مقارن الكرم من اللذة التي تظا بفتها دار غير متاير
واضحة وجمع شافية وجايل الرضا من الملك الاعلى **الحجة الاولى**
في ان النفس جوهر يجب لن تحقق لن الانسان ما هو انسان باين ما ير

القولان

لهوان بقوة خصه من من جعلها له بما ادراك المعقولات الكلية وقد عرفت الحالة
تسمية هذه القوة العقلية لهوانا والنفس الناطقة وبها يسمي الانسان بالحقا وهذه
القوة موجودة في كل واحد من الناس طفلا كان او بالغا مجنونا كان او عاقلا مريضا
كان او سليما فاول ما يحصل في هذه القوة من المعقولات هي المساءة بدانية العقول
والمراد العامية اعني المعاني المتحققة بغير حاجة الى قياس وتعلم اذ لو كان المراد
من المعقولات حاجة الى تعلم وتعلم وقياس لا فخر الامر الى ما لا يتناهى وذلك حال
نظامه ان من المعقولات معقولات اول لا يحتاج الى قياس وتعلم بل لو كان معقولات
وعبدان كون حصولها في النفس اول مرتبة لانها يجب لن يكون العلة لسائر المعقولات
في ان يكون معقولات فان كل واحد ما هو اول في كل واحد من المعاني علة لما هو
ثاني في ذلك المعنى من حيث هو ذلك المعنى ولا يترتب بقدرة وجود هذه المعاني في القابل
لهام من الانسان ثم لا يخلو اما ان تكون هذه المعاني حاضرة في ذات الانسان واعراضا
جالة فيه وكذلك في كون النفس الناطقة داخلية في حقيقة الجواهر فانه يسمي هذه
المعاني اعراضا ثم من المقبول عند كل واحد من الفرق ان العرض لا يستقيم قوامه بذاته
مالم يحاط بمل جوهر في الذات بجملة اذ اسم العرض هو صيغ لهذا المعنى فلا بد من ان
يكون هذه المعاني في هذا الوضع جال من ذات الانسان تحملها وهذه المعاني كلية
لان من حكم بان الشئ لا يصدق عليه نعم ولا عا ولا كذا بل عليه معا بل صدق احد منهما
وكذلك لا فليس يطلقه الا اطلاقا كليما وكذلك من قال ان المراد اعظم من اخر وكذلك
من قال الاشياء المساوية شئ واحد متساوية فليس من هو حامل هذه المعاني الكلية
من ذات الانسان وهل هو جسم او جوهر غير جسم ومن البين لن حاملها لو كان جسما
لاستلزم لن يقبل شيئا من المعاني المعقولة الكلية وذلك انه ليس شئ من هذه المنقسم
الى الاجزاء الجدية ان كانت له والاجزاء الرقيقة ان كانت له والاجزاء القولية
ان كانت له فاما من جهة الكلية فكلما وسببت ذكر انفا ثم من البين لن كل صورة لاجت
جسم من الاجزاء عا فانه تنقسم الى ما لانها به له بالقوة بانقسام الجسم الى اجزائها

المعلوم

فبين ان هذه الصورة الكلية ان كان مجازيا فانا نقسم بانفسها الجسم ثم من المتعذر ان يكون انقسامها من جهة الكلية وذلك لان الاجزاء التي تنقسم اليها الصورة المعقولة لا تكون لها كون لها اول بعضها شيء من معنى الكل او لا يكون لها اول بعضها شيء من معنى الكل فان كان هذا التقسيم فالصورة الكلية اذن سترك من اجزاء ليس لها شيء من معنى الكل فاذا كانت اجزا فهي خالية عن صورة وانما يحصل فيها الصورة عند اجتماعها فليست باجرا للصورة بل هي اجزا قابلا للصورة فاذا لم يست الصورة التي وضعها ما تنقسم في ذاتها الى هذه الاجزاء بل هي حالة في هذه الاجزاء وتكونا وضعها ما تنقسم وهذا خلف فيكون كانت الصورة الكلية منقسمة الى تنقسم الاجزاء معناه وذلك عا فسيم اما ان يكون لكل واحد منها اول بعضها تمام صورتها ومعناها فكلون الصورة الكلية بحوله على هذه الاشياء وهذه الاشياء اما اشخاص تحتها او انواع ومن البين ان اذا وضعنا الصورة الكلية نوعا من الانواع الاخرى ان هذه الاجزاء تكون اشخاصا يحمل عليها معنى الصورة الكلية ثم عند تركها يحمل المعنى الكلي وذلك محال عا ما بين على ان المنطقين في لسان الفاضل عن الفلسفة الاول ثم مع ذلك ان كون الانقسام عارضا لها بل موضوعا لها التي يحمل عليها وذلك عن الموضوع فيقرب انما اذا انقسمت فانما تنقسم الاشياء ليس لها تمام معناها ولا هي ايضا عرقية عنها وتلك هي اجزاء الحد او الرسم فاذا انما تنقسم الى اجزاء جذية او رسمية ولا يكون اما ان تكون هذه الاجزاء كلية او شخصية فان كانت شخصية فخذ المثال كبر من اجزاء شخصية وذلك محال عا ما بينه المنطقين وان كانت كلية فالمثلية راجعة من الراس فيكون واحد من الاجزاء فاما ان يتردد هذه الشخصية الى ما لا يتناهي فكلون صورة كلية مركبة من مبادئ صورتية كلية لانهاية لها بالاعتقاد وذلك محال واما ان ينتهي الى صورة كلية لا تنقسم في ذاتها مثل الاجناس الاول وينتج ان هذه الصورة الكلية ليست من شأنها الجول في جسم من الاجسام لا على اعتبارها عن الانقسام فاذا في الصورة التي هذه الصورة مبدؤها وجزءها محالة في الجسم والا فيكون الانسان موحدا ولا جولن وهذا محال فيبين ان الصورة الكلية

ن

قد

لوي جسم من الاجسام البتة ولا ايضا في قوة جسمانية اذ جال القوة الملازمة للجسم في الانقسام كمال الجسم فقد اتضح ان محلا الكلية من ذات الانسان هو غير جسماني قائم بذاته وذلك ما اردنا ان نبين **المحبة الثانية** الجسمانية من البين انه ليس شيء من الاجسام من حيث هو جسم محمل للحكمة والا لزم ان يكون كل جسم من الانسان محلا لها وذلك خلاف المشاهدة اللهم الا ان يقول قائل ان الفيض الاله من حصة القصد منها واجداد دون اخر واما جميعها فمتمنيا لقبوله الا ان الخواص عن هذا ان مثل هذا القصد من صدر الاعن قد علم والعلم لا يتقرر اذ فيه الخواص المتغيرة في دوائها اذ هي في دوائها غير متناهية فاذا ان القصد لا يتقرر عا واجدادون الاخر بل الفيض فيض كل وعالم هذا يودي ايضا الى نسبة الامر الالهية الى حركات المستعدات كما لا تنها كما لا تنها للخيار عليها وهذا محال بل كونه لا في فاضل على كل موحدة والرحمة واسعة لكل الية والتخلي عن الذات عنه الا ان الاشياء تفان في قبول الجود عا حسب تقاوتها في الاستعدادات ولهذا التي تكلل خاص ليس هذا موضعه فقد من كذب من ظن ان الاقضية تنال واجدا واجدا من الحروب دون واحد واحد عا القصد بل انما النفا وتز من قبل القوابل في اذن لا يمكن قبول شيء من تلك الاشياء بذاته ما لم يصف اليه قوة او معنى او صورة او شيء سلقا الفيض بالقبول ثم ذلك المعنى او القوة ان كانت تحتاج في ادراكها وتصورها الى جسم من الاجسام فيبين انها مما ادركت معقولا قويا لم تنوع عند الرجوع عنه على ادراك معقول اضعف منه اذ من شأن الانفعال القوي المتقرر في الجسم ان يحل الجسم على الجسم بعد ادراك القوي بما هو اضعف منه مثل القوي الجسمانية فانها اذا كانت غير متعلقة من ادراك المعارف الخاصة بها الا معشاة ذلك الجسم صار ادراك القوي منها يضعف عا عن ادراكها هو دون بل يتما اذ في ذلك ال فسادها ونحن نشاهد كونه الذي هو محمل الحكمة مما في الصورة الكلية فيه ازداد ذلك قوة ولو كان جسما او جسمانيا لكان الامر باقدا فاذا ليس كونه الذي به يعقل الانسان جسما بل هو جوهر غير

جسمان وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة الثامنة**
 لو كانت الصورة المعقولة تجل جسمان من الاجسام وتلابسه لا يتبع ادراك المتكلمين
 بادراك واحد معا لان صورة في الصدين وبالجملة المتقابلات لا يمكن ان جميع معا ولكن
 الامر في كل هذه الصورة مخالف لهذا فانه مما جاز فيه صورة احدى المتقابلين وجب
 ضرورة ان كل صورة صورة المتقابل الثاني اذ علم المتقابل ان يكون معا فينبغي ان هذا الجوه
 اعني القابل للعلم غير جسم بل هو جوهر ليس جسمان وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
الرافعة الجسم اذا وضعناه بمجال الحكمة بذاته او مشاركة مع ما فيه
 من الواجب ان يكون مفعلا عند قبوله الصورة الحكيم اذ كل جسم من الاجسام مما قبل
 صورة من الصور حتى عليه من القول بالافعال في الجوه الذي يعقل الشئ انما يعقلها
 بالاستخراج منه لها ما تركب والتحليل للصورة التي بذاته وذلك فعل لا انفعال
 ولو كان جسم الحائث هذه المعاني اما غير موحدة واما الافعال وقدرت في انها
 افعال موحدة فاذن ليس جسم بل هو جوهر غير جسمان وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
الخامسة من البين ان الاجسام الواقعة تحت النواخذ
 في سائر الشئ في الضعف وكذلك جميع القوي الملازمة لها ولو كان كل العلم جسمان
 او قوة جسمان به متعلق بتمتعها بكل الجسم وقوتها بقوة كانت الشئ في الضعف
 بضعف القوة المجردة او الجوه المتميز عن عقل الحكمة فلا يوجد احد من الناس
 الا وهو في تلك الحال اضعف منه في الاعمال التي كانا جسم والقوي الجسمانية فيه قوت
 جدا وقد نرى من يكرسه وما خدوه من الجسمان في الذوار وهو اقرب من غيرهما كان
 اولا بل ذلك على الاكثر ولو كان الموضوع جسمان لما كان يوجد هذا في حال ادراكه
 موضوع العلم جوهر غير جسمان وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة السادسة**
 وقد نرى من الاراء الطبيعية وغيره ان من الانسان مؤلفا ليا لثمة به مما فيه
 بين اجزائه في افعالها الصادرة عنها وافعالها وبالجمل في كمالها لا يتكلم ولا يجد
 من اجزائها في حال الصحة اما ان يقول لا طرعا خلاصتها له او تمسك عن راسها براس

لجمل

لتصل به النظام في امر حوته وذلك يتبين اذا ضيق قوة كل واحد منها وتركبه وذلك يتبع
 ان بعضها غير معاوقه لبعض في حال الصحة في شئ من ذلك ثم الشئ الذي به يعقل الانسان
 مما اراد ان يعقل فعله الخاص من عقل او اخلاص به او امتناع عن القوي المفسدة
 او المحضة اياه على ما يقربها لم يقو على ذلك الا بما اغتها ومغالبتها لتمكنها عن مغالبة
 وممانعة فينبغي ان هذا الجوه غير جسمان وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
السابعة الاجسام من بعضها بقيت على قواها الخاصة وكانت على اجتماع مما يتصل
 تلك قوت من بعضها في بعض فتوقد ال فعل بعضها في بعض وانفعال بعضها
 عن بعض لم تكن المتفعل عن المتفعل على عرض له الا بفارقه مكانه ومباينة الجسم الفاعل
 ومن الظاهر ان الجوه الذي به يعقل الانسان مما انفعال عن القوي الجسمانية الاحر
 ثم دافع ما عداه منها لم يضره الحركة اذ قد جرد هذا المعنى من العاقل وجميع اجزائه
 لا يمتصها فينبغي ان الجوه العاقل غير جسمان وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة الثامنة**
التي هي في النفس والحواس والعدوتية والحاصلة من تركيب ذوات الوجود وان
 القابلة له على المناسبات غير متساوية في ذواتها والشئ الذي به يعقل الانسان له
 قوة على ان يعقل اجزاء واحدة كانت منها ومما ازداد منها زاد في القوة وليست الصورة
 التي من شأنها ان يعقلها مغزاة الذوات عن جملتها فينبغي ان قوتها غير متساوية ثم
 من البين انه ليس في الاجسام ما لا يتناهي ولا فيها قوة غير متساوية اذ القوة
 الغير المتساوية غير منصفة وكل قوت جسمانية منصفة بتصرف الجسم الذي في فيه
 فاذن محال الحكمة جوهر غير جسمان وذلك ما اردنا ان نبين **الحجة**
الثامنة لو كان العلم عرضا جالدا الجسم لوجب من ذلك انه حتى زال عن جسمان
 او غيره ان لا يجمع الا كما حصل اولا اذ في اجزاء الجسم القابلة الاجزاء من مرتبة واحدة
 ملكها نزل الى تعرض له ما نزل عنه الصور المعلومة ثم اذا زال عادت بغير حاجة
 الى استئناف الجذ فينبغي ان محال العلوم ليس جسم بل هو جوهر غير جسمان ولا يكره
 هذا في الجوه الذي وضعه نحن فان هذا الجوه اذا ليس جسمان فليس محال ان يترام

الأمور عليه والصور المعلومة فيه وأنه ربما نزل عنه هذه الأسباب لا لا على صور
 شئ من الأمور العاجلية البدنية عند مرض أو شغل قلبه بعرضه ولا يترفع عنه هذه الصورة
 العارضية الصور المستقيمة ذاتها على الإطلاق لا طارئة روحاني البسج بل يكون
 في ذاته نوع قوة لا القوة البسيطة على الكتابة بل كقوة الكاتب المنوع أو المحرك للكتابة
 ثم إننا لا نشأله عنها عاود نوع فعل تلك الصور المستقيمة فيه مما اراد وأما الحكم
 فلا يمكن عليه تراج صور مختلفة مدله ولا استيفائها بوجه من الوجوه الأخرى بل لا يمكن
 لا يمكن لنفسه على ذاتها صورة ونقل صورة أخرى لأن الحكم عالم بكل عرض أصل الصور
 لن يتجزأ الثانيه فيه والمعاودة للصور وقوله لها نوع فعل بل بنوع انفعال فإنما
 لا يضر هذا العذر فإن ليس هذا الجوهر المذكور بحسب ولا نوع جسمانية لأنها لا تحتاج
 إلى وقوع الصورة في الجسم لتعلقها فالمسئلة قائمة ولن كفت ذاتها فليس جسمانية
 بل هو الجوهر الذي يصف وذكرنا أنه كان يتبرر المحبة العاشرة
 الشئ الذي يعقله الأشياء ليس يعقلها هو جسمان متماثلان جسمانيهما متماثلان
 بل إن كان يعقلها فاما يعقله قوة عاقله هي فيه وقوامها به ونظائر هذه القوة
 قد يعقل ذاتها غير خارجة عن ذاتها بل من داخل ذاتها كما يقولون أنها تعقل العقول
 ما من تصور في الجسم وخارجا من ذاتها ولذا هذه القوة إذا عقلت شئ من الأشياء
 فإنها تعقل من ذاتها أنها عقلت مع ما عقلت ذاتها فيها لا شئ خارج من ذاتها راحة
 في ذلك على ذاتها والى ذاتها ذاتها فإن هذه القوة قد تصدر عنها أفعال من ذاتها
 مجردة لا شئ آخر خارج عن ذاتها وكل ما صدر عنه فعل بذاته لا شئ خارج عن ذاته
 فهو جوهر قائم بذاته والأفعال أفضل من الجوهر والذات وقد وضعت هذه القوة
 غير قائمة بذاتها ولا فعالة وبذاتها وذلك خلف فاذن هذه القوة في ذاتها جوهرية
 الحقيقة وذكرنا أنه كان يتبرر ببيان أن النفس لا تقبل الفساد بعد
 ما قرر من أن البراهين أنها جوهر وأدقنا وصيغنا أن النفس الإنسانية جوهر لا حاجة
 له إلى الجسم في قول الذات ولا استيفاء الصور العقلية ولأن الأفعال الخاصة بها

آلهما ربما تقوم لها الكثر بها المعقولات مقام الآلة ثم إذا اكتشفتها لم يحتمل اليه
 البتة وأما إذا قويت ما ذاتها فقد تبلغ من الكمال ما لا يقع لها حفيد حاجة عند العقل
 الشئ جسماني ولا نوع جسمانية بل تلك أعراض شئ منها عليها ونحوه شئ ذاتها
 لا صادر فعلها فليس لأن فساد البدن بموجب بطلان ذاتها ولا منع فعلها ولا
 زوال الصور العقلية عنها ولن عرض لها بطلان ما ورا ذلك روجه من الوجوه
 لأن الجوهر لن يطل إلى الفساد عارض في موضوعه أعني ضعفا يفرق منه ومن
 صورته المحسكة له على القوام ولو كان موضوع القوة العقلية مما يقبل الضعف
 أو الفساد لكان ذلك في الضعف هوها جبر كونها مغلوقة في البدن مفتوحة
 ممنوعة عن ليس كما لها عريته عنه فاما إذا تمكنت من الصور المعقولة فليست
 ثم تجردت بذاتها وزال عنها الدرس للملايس لها فليست تقابلة للفساد أصلا من
 جهة ضعف الذات إذ ليس هذا حال عرض موضوعها ضعف ذاته تعالى
 اعترض الضعف عليه ليس بما يفسده ولا من جهة زوال الصورة عنه معاقبة
 ضد إذا الصورة المعقولة لا ينافي الأضداد في الجملورة الموضوع إذا تم على علمها
 واحد وجملوها في الجوهر الناطق معاقبان في كل النفس الإنسانية بفاسدة وعقل
 في البدن فليست بفاسدة أبدا وذلك ما اردنا أن يتبرر أيضا القول في
 أن النفس الإنسانية إنما تستمد من قبض الحق تتصل بها وتصلها
 طبيعة وهو في ذاته جوهر وهو عاجز العاقل بسمية العقل الكلي النفس
 المعاني الكلية الأولية المتعلمة بها حصلت في النفس فاما لن تحصل في الحركات
 أو قبض نظرها علوي على طريق الإلهام لكل المعاني الكلية الأولية لو كانت مستقادة
 مستقرا الحركات لما كان بها ثقة بل وما كانت طليان بالحقيقة ومن البين لن
 هذه المعاني من غاية الصفة والصفة وهو علم الثقة بغيرها والصحة لغيرها فاذن
 حصولها بقبض علوي ونور الحق يتصل بها في حيزها من جهة القوة أو الحد الفاعل ولا
 ما لغيره يعقل مثل النور إذا اتصل بالعرض فخرج من جهة كونه مجرأ بالقوة الحد

الفعل وبلا غايته سمر ثم من الظاهر ان هذا الفيض ان كان با اتصاله بالنفس بطبع
 فيها صورة المعقولات ان هذه الصور موجودة في ذلته فاذ هو عقل بالفعل
 ولا كذلك النور فانه با اتصاله وحده لا ينطبق في البصر صورة شئ من المحسوسات ما لم
 ينصف ال ذلك معنى اخر فلذلك لم يجب ان يكون في ذاته صور المحسوسات فبين من ذلك
 ان هذه الفيض عقل بالفعل وقد اتفق ان العقل بالفعل يجب ان يكون جوهر افواض
 ان هذا الصل جوهر وذلك ما اردنا ان نبين اصول القول ان الاجرام
 العلوية ذات انفس ناطقة كل متحرك فاما ان يتحرك بالنفس او بالطبع او بالنفس
 والحركة النفسية لن تدفع في ذاتها بل يعرض لها البطالان وكذلك شئ في اثر الطبع
 اقول للنفس ولن يتناول النفس على الطبيعي في الدعوى وقد مر في الارز الطبيعي
 ان الحركة العقلية غير مقطوعة الى حركة اجزى او يكون مادام العالم ومعدل في
 انها ليست بفسرية هي ما طبيعية او نفسانية لكن الحركة الطبيعية هي حركة الشئ
 الى مركزه الطبيعي مما ياتيه شوقا الى السكون فيه ومن البين ان هذه الحركة ليست
 على هذه الصفة فليست بطبيعة فبقول ان يكون نفسانية ثم ان النفس العقلية لن تكون
 نبائية لمعين اجدها ان النفس النباتية ليست بمبدأ الحركة العقلية والثاني
 ان الفكر غير متخذ والنام والاولد فلو كانت النفس نباتية موحدة لم كانت
 معطلة ولا معطلة في الطبيعة ولان النفس كوانية اما ذرارة واما فعالة و
 الدراكة اما الكواس الظاهرة والحاجة اليها لاجل التوفيق عن المضار الخارجية والبار
 الى المنافع الخارجية الواقعة تحت الجسد وهذه المعاني غير متفرقة في الجوهر الفلكي
 فاذن لو كانت له الكواس الظاهرة كان في حوزها فيه معطلا واما الكواس الباطنة
 فمن الظاهر ان حوزها متعلق بسبق الاول وما لم توجد الاول لم توجد هي واغنى
 تالاول الكواس الظاهر واما القوة العقلية الموسومة بالشوق فانه يتحقق
 في افعالها ما يتصل بالجسد المشترك وقد يتبين ان جوهر الفلكي عنها فان وجودها
 قادر وجودها في الجوهر الفلكي معطلة في ان غير موحدة فيه فبقول ان النفس العقلية

هي النفس الناطقة وما هو ان الاجرام العالية ذات نفوس ناطقة ان المانع
 للاجسام عن قبول الفيض انما هو كونه ليست لها الصور المتخاضة واكتسابها الكفاية
 الطبيعية تلك والبعد عن الاعتدال لان اجسام البسيطة اذا تركبت ازدادت
 في قبول الفيض لان التركيب ينقص من التضاد حتى اذا تركبت على غاية الاعتدال
 او غاية البعد عن التضاد استعدت لقبول ذات الفيض كما لا يمكن قبوله والتاثرات
 الالهية من البين انما تظهر اولاً في الاجرام العلوية وتبدأ من الجرم الاقصى والمتميز الاقصى
 المسمى الموسوم عند ارباب الشرايع بالعرش وتوسط هذه الاجرام العلوية صلح
 ال الاجرام الارضية عظاما او فحمة بالبراهين الشافية العباسية معدودا الفلاسفة
 فيمن ان هذه الافاضة او اما نال انما نال الاجرام العلوية ثم ان الاجرام العلوية
 في دوائها على اقصى غاية الصفا والتهو لقبولها بعد ما عن التضاد اقصى حد ولا عنداها
 في دوائها ولولا ذلك في جوهرها لما صحت لن يكون اقرب الاشياء من الامر الا في واول
 الاشياء بقولها حتى حرم على لسان الكرام ان يسجد على السماء وعلى العرش واليه ترفع
 الملائكة الدعاء فبين ان هذه الاجسام لن تلوأ عن قول هذا الفيض ولن هذا الفيض
 انما حصل لولاها وصل النبات بتوسطها وكل ما قبل من الفيض جرم اعلى منها وزاد
 في ذاته حتى ينتهي قبول الفيض الى فكر القمر واما الاجرام البسيطة التي دون تلك
 القمر فانها لما كانت بعيدة عن الصفو متضادة في الصور لم حلة لقبول ذات هذا الفيض
 بل قلبت ظل ذلك الفيض وهو الصورة المكتملة لذات الاجسام الارضية الطبيعية
 اعني الطبيعة ثم كلما تخلص منها من المواد خلاصا من ذاتها منها واعدت التضاد
 قلت زيان من الفيض حتى ينتهي الموالي الى ايات العالم الارضي وهو الانسان فلان
 اصغر جواهر العالم الارضي واعد لها واعد لها عن التضاد صار لها بهتة هذا الصفا
 للاجرام العلوية مستعدا لقبول ذات الفيض التي قبلها فمن هذه الاقوال والاشياء
 ان الاجرام العالية ذات نفوس ناطقة وذلك ما اردنا ان نبين في القول
 في احوال النفس عند مفارقتها النفوس الانسانية اذا فارقت وهي

هبلوا فيه لم يتصور بعد شي من الصور المعقولة التي بها يقوم بالفعل عقلا فقلنا خلف
الحكمة في قوامها دون البدن فاما الاسكندر الاقروديسي المفسر فانه كان يرى ان هذه
القوة بتغل عند فساد البدن وعليه ناول قول ارسطوطاليس واما تاسطوبوس
فانه يخالفه في هذا الظن ويرى ان هذه القوة باقية بعد فساد البدن وعليه ناول
قول الفيلسوف وهذا القول هو الصحيح وبه نأخذ فلنذكر الان ما يعرض لهذه
القوة بذاتها مستعذرة لقبول المعقولات الاولى من الغيبض الالهية من غير حاجة الى شيء
من الاشياء دون ذواتها وانما كان يمنعها عن ذلك اول ما يقع في الجملة الانسان مخوار كجم
لها وقصور عن التنبؤ لذلك لكونه غير مستكمل التركيب بعد فاذا زال عنها هذا المعنى
سواء كانت في الجملة او مابينة له وقعت فيها صور المعقولات الاولى ولبه والمذكور
عاجب البند لم يمكن من هذا المعقولات الثانية لانها بحاجة في ذلك الى تقدير
الجوارح لما طنه والظاهرة واستعمال القياسات والبراهين ولن نستعد لذلك في
الجملة الانسان فاذا زهد الله التي بناها ولن كانت قبله بحسب البند فهي كمن ما وجاه
عزبه عن العلم لاجل عرج المعال المولدة التي نذكرها بعد هذه الحالة لاعنة عن الله
بالاطلاق والنايلة لها على الاطلاق وكذلك قبل لن نفوس الاطفال بين الجنة والنار
الى انها لا تعد السحابة على الاطلاق ولا مصيبة لها على الاطلاق واما النفوس
العاجية اعني التي تصور المعقولات الاولى فقط فانها اذا فارقت اخذت حالها فتمس
فاما لن يكون عارقه بشأن العقائد ومعتقد منها عقائد ومبينة فاسفة كانت او غير
فاسفة غير مستعذرة بالعقائد العقلية فكلها انما اذا فارقت البدن ورطنت القوي
الوهمية بجميع عقائدها وبقيت مجردة عن العقائد التي كانت لها وفي ذاتها اعجاز
وانها فوق العقائد الاولى لانها غير معروفة عندها بذواتها حيثما الشوق القوي
على تحصيلها واشتاق اليها اذ كل لها وكل واحد من الاشياء مشتاق الى كماله الطبيعي
غير متولن دون ما لم يعقده عائق فاذا زالت العوائق عاد الامر الطبيعي كمثل النفس
ولكن كانت في البدن غير متبعثة الاشواق الى كمالها لان الحاجة بها لاجل العوائق

فانها اذا فارقت البدن وزالت العوائق عاودت للشوق الطبيعي الى كمالها اذ عرفت
انيتها وان لها ناهية وقد طلت العقائد الوهمية ولا سبيل الى العقائد العقلية
لمثلها الا بالقوي البدني في مشوقه على الاموال والكمالات غير ناهية في حال في سمية
في ذاتها مريضة في جوهرها عمية بصورها تمال سمعها لا فكل لها وللراحة ابد الابدين
ودهر الداه من مشتاقه الى حالتها الاولى كما قال تعالى حاكيا عنهم رب ارحون لعن
اعمال صالحا نعوذ بالله من هذه الحالة وكذلك اذا كانت طائفة القوي البدنية
في افعالها الجيثة حتى استلذت بها واعتادت بها فانها اذا فارقت البدن نزعته اليها
وطلبتها ومولعها بها وقد طلت النفس والالات الموصلة اليها وال هذا يعرف
قوله تعالى وجعل بينهم وبينهم شهوة في ذلك طبعه المورس في محبة الان
هذا الخط ايسر اذا العادة مما سائر وامسا الحالة الاولى هي الباقية العظيمة
والباكية الالهية اذ الطبيعة مما لا يباين واما لن يكون غير محبة بشأن العقائد
فانها اذا فارقت ح الصورة الاولى كان القول فيها كالقول في نفوس الصبيان وكذلك
قبل لن التراهل الحنة البله وان كانت اعتادت الامور البدنية فانها تار لذلك
العلم عاماتنا لانها في عاقبة الامر تارقتها واما النفس الحاملة في العلم المقصرة
ع العمل الصالح الراكمة الى الزخارف الدنيوية فانها تارها لانها تاجبه لانها
متألمة بما يقو تناس المطالب الدنيا وبية عاجب ما يتنا وكس الراحة من هذا العلم
انتهى للحالة ولذلك لم يراهل السنة ظود اهل الكبار من المؤمنين واما اذا كانت
النفس زكية في ذاتها غير البفة لعا دلت السؤ متعده في عالم عزتها للاوضاع
الشرعية التي بها تصفوا البنية الكالصة التي هي حرة ذات النفس للاطلاع الى عالمها
والشوق الى خالقها كما توضيحه بعد وكانت ح ذلك الحاجة في العلم من تميز
ذاتها لتصور المعقولات وكانت عقلت مبادئ الموجهات والصور المتأخرة
فانها اذا فارقت اخذت ما الغيبض الالهية عند سدرة المنتهى تحت عرش الرحمن
وفي جواره وفي عنائته الاولى ناظر الى ذاته كما قال تعالى وجوه ومبذ ناض الى

ومر لها

رتبها ناطق وقد انكشف لها جميع الحقائق وقد كانت ملددة دار الغرور والغربة بين
 ابدل الاعدا باصابة حقيقة واحدة فكيف عند انكشاف جميع الحقائق ثم لم يذكر
 لا نقلها ذاتها الى جوهر الغيب الالهي الذي ذكرناه لانها لا تملكها والتمس من ضررها
 ينال رياسة العالم وتدينه فيصير ملكا للعالم وقد وصف الله هذه الحالة فقال عز
 من قابل واذا رايت ثم رايت بغيا وملكا كبيرا ثم الثاني الاعظم والسعارة الكبرى التي تملكها
 هناك هو ارتقاء الوسايط بها وبين مشوقها الذي هو مشوقها ومشوق جميع
 المشوقين واليه حركتها وسبب الوصول اليه سكونها والعشق له قوامها اعني
 المحض والمحض المحض المحض نراته والمعقول الحق نراته جل ذكره قال رحمه
 ولله تعالى النفس مثل هذه الفرجة والذرة بل ان نعمة هذه النعمة بل ان ملك
 لهذا الملك فاول ما عاقل لن يسعي لتخليها ويكره اقتنائها ويجترع احوال
 الخلق لها المهرب عنها لاذاتها كما لن هذه مرغوب فيها لاذاتها وعلى السعارة التي
 كما لو حاذركها صدر هذه الرسالة في القول في الطرق المودعة التي
 في السعارة ومباينة الشقادة المقابلة لها جملة ما يليه النفس العواض
 الضارة بها بالباطنة من مرتبتها مما قد منا ذكرها انما هي بطايقها النفس القاسية
 والحيثيات التي بها وهذه النفس عاقلين اما عرافة واما فاعلة والعرافة القاسية
 اذا طمعت النفس اليها عفايدها ثم فارقت عرضها من السؤا قد منا ذكره والنفس
 الانسانية غير متخلصة من جملة هذه القوة الا بعد تقديم تعرف الحقائق بانقاز
 العلم الفلسفي فالواجب لن لا نعاقد عن خصيل الفلسفة التي هي الجاهلية عريضة
 هذا القسم من القوى النفسانية الضارة بدار النفس النطقية واما القوى العاملة
 وعلى المسماة بالشوقية فانها تنقسم الى قوع شوائبها وغضبية وقوع مدبرة وقد
 جرد عن القوى الغضبية والشوائب افعالها لا اشتراك مثل العلم وما اشبهه
 وقد صدر عنها افعال تخصه بالاضافة الى واحدة منها دون الاخر فان النفس
 النطقية اذا طمعت هذه القوى في افعالها الدنية فانها ولن لم تكن ذاتها دنية

اذ هي غير مستقيمة فيما خلا الانسيب فانها دنية بالاضافة الى افعال القوة النطقية
 كدانة ذاتها عند ذاتها الكنتها عادات تقدم ذكرها في بابها في لن كما ان هذه
 القوى في الافعال الصادرة عنها بالاشراك والانفراد ولن يملكها التماس عن ضررها
 اذا سكنت عنها فان اجد التماس انفس اذا كان متحركا نحو مقصود ولفاء الاخر ساكنا
 او شكر لن يقر الساكن بل الواجب لن يقابلها ايضا بالتحرك الى غيرها ومقوما واذا كانت
 هذه القوى غير معطلة في ذلك الانسان اذا لمعطلة الطبيعة فلا يمكن عطلها
 ايضا كل التعطيل واجبا من اليقين لان افعالها الصادرة عنها مستفاد من الحي الالهي
 اذ كما ان كل شيء محوره وحرمان الاشياء اتصال بغيب حقه الله الواحد ظلم عالم جبر ذلك
 بما هو فوقها في المرتبة فيجسد بقصر اسمها اصورها ايضا لا بد من بقا العالم من اتصال
 القوى الشوائب اذ اتصالها بالانواع بها ومن استعمال القوى الغضبية في الذرة
 عن المدخل الفاضله والامر بالمعروف والنهي عن المنكر فاذ لن ليس بالواقع بل تعطل
 هذه القوى كل التعطيل بل الواقع لن يتوسط بين طرفي الافراط والتفريط فلا يكون
 حامدا للشر ولا فاجرا بل يتوسط بينهما فيكون عفيفا ولا جان القلب ولا محتورا
 بل يتوسط بينهما فيكون شجاعا ولا مدبراً بقوته المدبرة عن تدبير الامر الدنيا وبه
 فيكون عفتا ولا مقبلا اليها كل الاقبال فيكون جبراً محتاراً بل يتوسط بين الطرفين
 ليكون دكياً فطنا واذا غلب على الانسان احد طرفي الافراط والتفريط عالم بالان
 حتى يعود الى التوسط فانما يحصل الانسان هذه المعاني الثلاثة صار عدلا واذا
 انضم الى الثلاثة كمال القوى النطقية كان حكيما فيلسوفا ثم اذا تقدم مع ذلك توفد
 نفسه الشوق الى العلم والزاح الى مبدعه يقطع الهمة عن هذا الامتناع عن العالم و
 جميع عوارضها الضارة ورفع الهمة والنية الخاصة التي هي جبر ذاتها للاطلاع
 الى عالمها ومبدعها حتى جبر ذلك ملكة فيها ومقطعه مما سوس ذلك فيصير كما تحرك
 بدارها وجبر لها من قوع على استنباط الصور المعقولة والاشراق العقلية
 بنوع فعل غير نوع قوع كما وصفنا فيما سلف وذلك لا يمكن الا باستعمال حركات عقلية

اذا تحركت النفس اصدارها عن ذاتها انتهت كلوصاليتها وشغلت بها عن الامور
 الدنية وكانت النية الخالصة عنها اكد ومغما نكرا لغير الدنية اقر وهو الايراد
 الشرعي التي لفظها على الطسعة والنفوس الجوانية يعود الاستطاعة بالقر والنية
 الخالصانية ولذا وصفت كلها شاقمة مثل الحركات الصلواتية والامر الجوع والشفقة
 السرية عند قطع البلاد القاصيه قصدا نحو الهياكل الالهية فاذا تمردت النفس
 هذه الاجا صارته فاضله بالفعل رامة الشوق الى ما من حتمها ان شاق اليه وطلبت
 القدر عما من حتمها ان تفارقه شاكلت في طبيعتها الملايكة وصلى لصحتها اعني
 الملايكة المديقة الحريانية في الارض شوقها اليها الى ان تها بالهالم الطبيعة الحرية
 لذلك وبزهره الملايكة ولكن جوهر الملايكة غير مدر الحريات مدركة لها معنى
 عارض عليها لا من حيث جوهرها وذلك المعنى بقله في وجود واحد من الحريات لسوق
 الطبيعة الملايكة لها الى اراز كما لها الحامس بها وظاهر عما تعلم فيه الا لقوى لن
 صور بعض الملايكة لا يلبس عما بعض بل بعضها كالمرايا فذلك سر بعضنا فاعلم
 بعض ويعرف بذلك الغائبات الحاصلة مراتب عيلها في الامور الحرية ثم هذه النفس الزكية
 اذا طلعت عما من ذاتها فاقنت تلك بقرمة العرف بالامور الحرية وصدق الفراسة
 صحت للوعي والالهام في حال النوم واليقظة في الدنيا ثم يصير ذلك شاكله الصورة
 لصورتها الحاصلة عند النشأة الثانية في الآخرة ففسر ذلك الحارة الصورة
 في العاقبة يجب ان لا تتوانا الحكيم عن استعمال الاوضاع الشرعية فاما الجمال
 فلن يعمل لهم استعمال الاوراد الشرعية اخلاص نية وهو المقصود منها وكيف
 ليت شغري شتوقون الى الدول الاخر والمبع الاول وما عرفوهما الا بالتقوى فان
 نفس جمعت هذه المناقب فقد فازت بالسعادة العظمى في الآخرة وان تقضت
 هذه الافا عيل بافعلها فهي محتجة في الآخرة بالشفاعة العظمى التي قرنا امرها بهم
 فيما سلف ومفارقة الملايكة في الدنيا واعراضهم عنها لظلمة طامعها اطاعهم
 بل ربما قصرت الملايكة الاضربها في استعمالها الا في الشفيع الفاضل

هذه السبع الفاضلة واجتهدوا في اعدادها والكتب السحابة الحقيقية واجتهدوا
 عن الشقاوة الحقيقية فالحري ان يخاف الالم الابدين وترغب في الغبطة الابدية
 وتقبل نصيحة اخيك ووليك وتترك الاعتزاز بخلاف هذه الدول وتقبل علمك
 كس خيرات الدار الالهية اقول قول هذا واستر لفته لن يشرك كما او كنه
 فيك فضله واجسانه انه دل ذلك واحمد مدد العالم والصلاه والسلام
 على رسول الله محمد واله اجمعين وصلى الله وسلم



بسم الله الرحمن الرحيم رب سر وتعلم فصلك
 القول في تعرف حال ما بعد الموت ان الانبياء عليهم السلام شرخوا
 احوال الآخرة اتم شرح وبيان وانما بعثوا لتوق الناس اليها وتعرفهم احوالها ترغيبا
 وترهيبا وتوقفا وخوفا مبشرين ومنذرين ليلا يكون للناس على الله حجة بعد
 الرسل وللمتقين هادئ من الله وطمأنينة وحسن الجزاء والذين اساءوا بما عملوا
 ويحس الذين اجنبوا بالحسنى عدلا منه قد استاسماوه ونظا هز الآوه ولا يفلح
 عما يفعلون وهم يبينون فكل بعض الشرايع تقرير المعاد وحواله بالروحاني و
 بعضها تقريرها بالجسماني وفي بعضها تقريرها بالحواس والافعال في بعضها اجلا وليس
 والا واحد من الشرايع مثل الشريعة الاخيرة في تقرير احوال المعاد بالروحاني والنجاني
 والعاجل والاطول وضربا لا مثالا فيها واقامة البرهان عليها وانما سر وظاهر
 حال ما بعد الموت من الانبياء عليهم السلام لانهم هم الذين زلوا عن ذلك العالم ان
 هذا العالم نبوة ورسالة وارسالا وهم الذين اطلعوا على احواله وحيا واجبا را
 والعقل المحجج كيف تتدلى ال مقادير العلوم والاخلاق حتى يرتب على كل علم
 وعمل جزاء الآخرة مقدرا عليه مناسبا له ومن العلوم لن العلوم مرتبة
 متفاضلة وانما شرفها بشرف معلوماتها ومقادير الشرف بها مرتبة على
 مقادير شرف المعلومات ومقادير السعادات لها والجزا عليها على مقادير
 الشرف فيها وكذلك الاخلاق والاعمال متفاضلة ومتمايزة بالخير والشر
 والمقادير فيها على ما لا يتبدل الله عقل كل عاقل لانه يكون مويدا من عند
 الله تعالى بالوعي والانبا ومطلعا على ما في ذلك العالم من انواع الخير او ايسر
 الفلاسفة فلا يعرفون من المعاد الا مفارقة النفوس من الاجساد وبقاؤها
 في ذلك العالم اما سجدة بالعلوم التي حصلت لها والافعال الجسدية التي مرتبة
 عليها او شقية بالجهل الذي اقصفت بها السنة التي درست فيها وهي معرفة
 على احوال وارسال من غير تفصيل سقدرا لاجرية على العلوم والاعمال ومن اعتقد

تخلج زود سرت

بسم الله

ماتزل

اجل الجواب عنه في الدنيا انطلق لسانه بالجواب في ذلك المنزل والانتلج لسانه
وتلج لسانه واجاموا الجواب في هذا العالم بان يجب كما احاب موسى حين قال له
فوعون من بكر قال ربنا الذي اعطى كل شئ خلقه ثم هذا اذ كان جرحون ساعده عينا
ان الرب تعالى خالق كل شئ وينازعه في الامر والهداية يقول ان اربك الاعلاء الامر
لا في الخلق وما علمت لكم عيما اني امر عن من اعترف بالامر اختيارا كما اعترف
بالخلق اضطرارا منه الجواب في الله وفي لسانه ان الطاعة لاول الامر
ونبي الله هو اول الامر محمد رسول الله مكنون احكام ما اشار الامر والاعرف
بالامر والامر والامر لاول الامر ومن لم يعلم احكام وبعثت له شبهة في الامر مرث
له الشهادة من له اكدت ان يجب استبراه عنه فكان عذاب القبر مقدرا على ان
سببه من البول اغنى حث الشهادة وقد قال الله العلم استبراه من البول فارغاه
عذاب القبر منه وقد رتب النبي عليه السلام بقدر فقال انما عذابان وما عذابان لليرة
اما احدهما كان عسى بالنجمة واما الاخر فكان لاستبراه من البول اما النجمة
فهي بول الفاق بول هو لا وجهه وكل له وهو لا وجهه وكل له لانه لم يعلم الحجة ولم
سبح الحجة فيظن بان البول بان المحاصصة الذي انفس الصدق والكذب يقول
بما صادفان محققان وكل عتد مصيب وكل ناطق محق ولا يدرى ان من صدقها
جميعا فقد كذبا جميعا فيكون المدين من ذلك لا ال هو لا ولا ال هو لا وقد
ان هو لا وجهه ان ان يعلم وهو لا وجهه ان يعلم واما الاستبراه من البول
فيما هو الاستبراه من الشهادة فان بقيت الشهادة في قلبه ولم كانت كلمة وله
شذ قطع وله فقد بقى هو عذاب القبر قبل الوصول الى الجنة وانما يكون السؤال
والجواب واللذة والعذاب في القبر للنفس الانسانية ومعها النفس الكاملة
بالامر والات الجسدانية التي كان بها منهم الخطار وعمل محو وجه وعلمها
بسال وواحد وبواحد عتصاه ومطلم ولن كاس سار الاجر البزيم قد
فارقها اكيوة والتم والشو وقد علمت حاله في اليوم انكر بما رل في اليوم انكر

حال النفس

ح

في مضيق الاعنك الرابح عنه او احسارك في طريق الاسعك السلوك فيه فربما تزل اسنوا
مستع من الارض في رياض وانهار وجبات لا تخفى مغارقتها ولا سمامه بغيرها
والنور في الموت وقد قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها
فممسك التي قضى عليها الموت ورسلا اليها الى اجل مسمى فقد توفى الانفس التي لها الجسد
والحركة مثل النفس الحيوانية حالة الموت حين لم تجس ولم تحرك بالارادة وتوفى الانفس
النباتية حين الموت حين لا يمحوا ولا تتحرك حركة الشوق لموت اذا ضاد النفس النباتية
دون النفس الحيوانية او الخيالة كما ان النور ضاد النفس الحيوانية دون النباتية ولهذا
نقال للذي اجاب السؤال بم يومه العروس وقد قتل الموت يوم كل والنوم
موت حرو وفي يومه العروس طيب وهو في العروس في صولة الفحل لا خوف
العزل وهو خوف القربان والغشيان كبري في لذة الجماع وتفرغ من صولة الناح
فكانت نسبة النفس الانسانية الى ما قلناه من احوال الاخرة ونعيمها ونعيمها نسبة
المرأة ترف الى الناح في ما تشذبه سعادته وربما تشقى شهادة ابدية
والمومن عروس رزيت بانواع من الزينة واللباس والفاخر من عروس رشي
لا نوع من الشدة والبأس وكذلك راحة النوم وله القطة ولهذا لم يقطع
وسامه النوم وذكر عذاب القبر قد ذكر لسان النبوة سببه وكيفيه وقد قال الله
خبر اع قوم ربنا امتنا اثنتين واجبتنا اثنتين احيانا خلقنا واجيا امرنا فكل الى
خروج من عالم الكون والفساد الى عالم الروح والريحان من سبيل ومن الاجل من لم
ولد مرتين ولم ينج مرتين ولم تمت مرتين لم يسلع ملك السما حتى يله الجمار سم الجباط
والولاة مرتين ولان النفس ولان الجسد واليجمع مرتين حق الشخص بالروح
وجودة الروح بالذات والموت مرتين مرة بمغرفة الروح الجسد ومن مغرفة
العقل الشهة وقد قتل حتى يله الجمار سم الجباط معضبان اصنما تعلق بامر
مستجيد والثاني ان العلة الرابع سقصر في ذنوب انتفاص الجمل بالمر الرجن
يعود الى مثل بعضه مدخل في سم الجباط وكذلك حمل المحرم والغنى يملكون السماء

عالم الكلمات على ما بها وبمجتها وعلانيها ورفعتها والكلمات والملوك لفظان متكاملان
 في صورة الكتب جميع والام وكلاف وكلاف لا ومع فاعرف الإشارة من العبارة
 المنسجل بالثلاث في الصور وقد قيل فيه ان ذلك فنيان والسؤال من التجني
 الاول قوله فقال ونفع في الصور فضعف في السموات والارض الامم ثلثه ثم نفع فيه
 اخر فانهم قيام يظرون وفلهم ثلث فحات نفع الصعقة ونفع الموت ونفع
 البعث والعجاير معدة على الكرم والرسم في الدعوى للمباهمة فمن قال بالفتن قال احدا
 بضامن نفع الكرم والباطل وربما صغى المستعج على معتقده من هذه الناطق والناحية
 تظلم على الرسم والعرف وبما يقع على اسماهم ونظر الى احوال القمامة ومن قال
 بالثلاث قبلها على المراتب الثلاثة الدعوى المأله ابطال الناطق ونقض الحق
 والارشاد الحق وكذلك الحال في اخر الزمان الذي هو دليل القمامة بان زمان
 يكون الدعوى فيه باطل الناطق حتى صغى فيه المستعج على نفعها حتى الغشى عليه
 ونفعه زمان لاهم الناطق فعلا واطلاق المبطر حسامه نفعه زمان احياء الحق ونفعه
 واطهار الحق ونفعه واشرفه الارض بنور ربها ووضع الكتاب وحج بالقبيل والهدى
 وقضى عنهم الحق ومع الانظلمون والفتن الثلاثة ايضا مقدره على العذات الثلاثة
 اعني اصحاب الكفة واصحاب النار ونوا اصحاب الاعراف واصحاب النار واصحاب
 الكفة وفي الخبر ان صاحب الصور ملك يسمى اسرافيل وسيد الارواح كلها وفيه
 نفوس الجوانات كلها فينبغي في الصور نفع القمص فموت كل خلق كلم ونفع فيه
 نفع الارسل والبسط فينبغي في كل خلق كلم وما ذكر في الحكمة من انباء عقل كل هو
 واهب الصور شهادته في الصور ولطف الروح اخبر الروح قال الله تعالى
 ولقد خلقناكم في صورنا ثم فخلق خلق الجسد والتصور ابداع الروح فيه على
 ان الصورة تنقسم الى صورة جسمانية وال صورة روحانية والصور كلها من
 واهب الصور وهو الذي نفع في الصور فخلق منه ارواح الخلق ومنه كل روح
 في قابلها وذلك المنسجل الاله من مزار الاله وهو البعث وبنادى

ايها العظام الناحية والنجوم البالية والعروق المتفرقة والاعضاء المتفرقة اجتمعوا
 فجمع الاعضاء من طوبى السباح وجواهر الطيور وبغير الارض بالسمك عليه
 من جميع العظام ومتفرقات اجز الاجسام ثم مطر عليها سحاب كاللؤلؤ بالمواد
 كالمنى وكل قطع منها وكانا لعل الانسان انشاء في النشأة الاول من النطفة
 كذلك نشأة النشأة الاخر من النطفة لكن النطفة الاول نطفة من سلالة من
 طين والنطفة الثانية نطفة من سلالة من رين نفاط من سحاب الكبار
 واحسن الارواح ونشر النفوس وبشر من في القبور وذلك حشر عبيدا يسير
 وكان من السلالة الطبيعية من المبدأ الاول كذلك السلالة الدينية من المبدأ الاول
 في النشأة الاخرى وعلى كلمة الله الاله الاسم من اسماها وبني اقواله وافعاله في
 الترتيب عليها كان من ابتدائ السلالة وعلى اطواره وادوارها في الكلمة عليها
 وكان من فقد ذلك المبدأ لم يصل الى الكمال لذلك من فقد هذا المبدأ لم يصل الى
 الكمال في الامر وكان من السلالة اذا ارتقت في مراتبها من النطفة والعلقة
 والمضغة والعظام وكسوتها بالجلد استقامت صورته في اجس نفعه ثم انشاء
 خلقا فتبارك اسم اجس الى القبر كذلك هذه السلالة اذا انقضت في مراتبها
 من الطهارة والصلاة والصوم والزكاة والحج والجهاد استقامت صورته
 في النشأة بعد يوم القيامة في الصورتين واستقامت القامتين وكان
 كماله في عيسى ومن لم يرتق على هذه المراتب في ال اسفل السافلين وكان
 كماله في سجين حضور الناس يوم القيامة في الجن والقي والاسقامه
 والاعكاس مشابهة لصور اعمالهم في الخير والشر والهداية والضلال
 وجهه سويذنا من ال ربنا ناطق وجهه سويذنا من ال ربنا ناطق وجهه سويذنا من ال ربنا ناطق
 ونواهر الخلق في صفة بواطنهم يوم تبل السراير وانوار الظواهر على قدر
 انوار البواطن وطلقات الظواهر على قدر طمأنينة البواطن من الانسان من
 هو اليوم على صورة انسان وفي المعنى ملك كرم فحشر على معناه لا على صورته

ومنه من هو البوم على صورة انسان وفي المعنى سبع اوسمة فبحسب ما معناه دون
صورته وهذه المواضع منزلة اقل من التاجيم اذ قد طنوا ان الروح الانسانية
تقل من قابله الى سبعة اوسمة وليس الامر كذلك بل لا ينفك عن الصور
الظاهرة عشر على مقتضى الحال الباطنة وكما ان العالم في الدنيا جسماته الظاهر
المجسم من كذا العالم في الاخر روحانية الباطن المعقول فظهر الحجة على الروح
واحكامه وقواه على احكام الروح وقواها فيظهر الروح على الجسد واجسامها وقواها
على احكام الجسد وقواها وقد ورد في الشرح مصداق ذلك من لطف الاحصاء حين
يحصى الخطا من ذرات سبعين جلة ومن لا يماري الاربعة الما واللبس والحر والعسل
به ذلك الما غير اسن وما الدنيا اسن واللبس لا شغل طعمه وليس الدنيا تنعم والحر يلهي
لذنه وخمر الدنيا سر وذكر العسل مصفى وهذا العسل غير مصفى وكذلك سائر الفواكه
مقتضية الصور مختلفة الطعم بخلاف فواكه الدنيا والارواح فيها مطهر وفي
الدنيا غير مطهر اذ هي بعدد معرفتها كدسها اسبوعا وكل غذاء الدنيا ليس يغفل
عن تغفل وليس غذاء الاخر معه تغفل ويجد الانسان بشامه من هذا الغذاء وسعا
ولا يجد من ثمار الجنة ولا يجد عن من حر الجنة ولا يوفون وينتفعون فيها كاشا
لا عوفها واتانتم فلما كان حال الغذاء هذه الصفة في هو اكل الغذاء كانه
كون خاصفة الروحانية حتى يكون مثله كذا الغذاء مثله كذا الشخص ولو كان
جسمه على الحال التي هو عليها في هذا العالم لكان عوض الاستئالة والغنى والسكن
والعز والصحة والمرض ونحو ذلك لكان والمرور وسواها وبالعراض والآجال
فكان حتر بها السامة والملافة والى والكفار والغنى والهم وليس ذلك صفة اهل
الجنة الذين في هذا العالم اما ثوابه واما عذابه محض وليس فيما سطر المفسر
الحق من اسما العالم اما عالم الثواب واما عالم العقاب دون عالم الكفر والفساد
وكما انشاء عالم هو ورا الكون والفساد حتى يثبت عالما هو دون الكون والفساد
حتى يكون عالم الكفر والفساد كما متوسط بين العالمين والجد المشترك بين الكونين

ولم نجد هذا الامانة في الحكم الفلسفة ووجدناه في الحكم الشرعية فان عالما هو
خير من حق وحكمة وعقل مجرد وبها وجد سعاد ونعمه وجلال واكرام قد
وجدنا الاتقان والعقول والنفس اليها اشتاق واباها تطلبس ونحوها تملق فيها
تسعى وعليها تنافس وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وما هو كون وفساد
وخير وشر وحق وباطل وعقل وجهل لا يكون مقابلا لذلك العالم المتضاد بالمقابل
والمضاد حق التقابل عالم هو شر محض وباطل محض وفساد محض وحساسة وذلة
وشقاوم ونقمه وهولن وضر لن فكون ذلك فسادا الا كون فيه واستحقاقه لا اشار
له في عالم الكون والفساد ان هي فيه الحيولن ومخوف ودرك العالم الذي كلف فساد
هولن لا عوت واليحي فقد اخطأ من ظن ان عالم الكون والفساد وعالم الطلاق
هو الجهم الموحى في الشرح واخطأ من ظن ان النار التي هي النار دون ذلك الغمر
في النار الموقدة التي تطلع على الافئدة فان ذلك النار احدا كان الكون والفساد
وانها مشتغلة على خير كثير وصالح كل ونظام شامل للفساد وانما لا تطلع
على الافئدة فقط ولا تكون عليهم موصلة في عدم عمل بل على نار حاسه من عس
انته لا تحصل منها ووجد ولا غشائنها نظام ولا نرى عليها صلاح وليس للمر
فيها طعم الا من صريع وخليل لا يبين ولا يفي من رجوع وقد اخطأ ايضا من
حمل الجهم الموحى على الماء المطفة وقال من منع الشر والفساد المطلق
فان الماء القابل للصورة من الجهر ومنع الصلاح ومبدأ الكون ولولاها
لما وجد الكون كله والعالم باسره والحكم الكلا عاقبه من انواع الموحيات
وصنوف الثنائيات وقد اخطأ ايضا من حمل الجنة على العقل المحم والنار
على الجمل المحض واستدل عليه بان الجمل هو الحاص بالافئدة فيطلع على
الافئدة وان العقل المحم عن المانة هو النعم الكالصة ولم التقا والسرمد
ورا الله والسعادة وذلك الثواب والحقار منه بعض على العقول والنفس
ولا بد من يكون اكراما اكراما اعني اكرام الفكرة دون اكرام القولية

والحركات الفعلية اذ كان العاقل والجسم مخصوصين بالعقل فقط وكما ثبت على العلم
والجسم المحصورين بالصلاح اعلم ان كركب ان ثبت على الصدق والاذن المحصور
بالنفس الناطقة جزا الفسان وحب ان ثبت على الخير والشر المحصورين بالطبيعة
الانسانية جزا طمعي فقد اخطوا القول والعلم الحار وقد ادرجوا في العلم انما
خص العمل المراس بالمرئاة العلم والعقل المتكبر على الامر بالمجمل كذا كركب
ان يخص النفس المعنوية على الصدق بلان الرضا فقال ارجع الى ركن راضيه راضيه
وخص النفس الامارة بالسوء بالخط ان يخط الله عليهم والعقل مع خالدين
وكذا كركب ان يخص الطبعه ان كركب الظاهر المفقوره على الخير بلان النعيم
وجوه وميزنا على سعيه راضيه في جنة عالية لا يبع فيها لا عينه وكد ان
خص الطبعه الحسنة الدائمة المحولة على الشر بالانعمه وجوه
وميزنا شعرة عاملة ناصبه تفل نار احاميه شغل من عينه حتى يهدر الجرا
على كل عمل وركب من اعمال التكاليف وحركات اليوسف واليوسف فعمل يقتصر
الحكمة الفلسفيه بحال لا يكون جازا في المعاد الحركات الفكرية وذلك خصوص
بالعقل ولما كانت العقول في الجوه متشابهة متساوية وحب ان يكون
الجوا متساويا ولن يتفاوت الامر فيها بالكد والاجتهاد والكسل والاسترسال وذلك
لاجل الجوه الاصل في الدنيا والاخره وعما مقصدي ذلك ان يرجع القول
كلها الى علم واحد وتفاوت درجاتها تفاوت اجتهادها وفداؤها وكد
ان يخط الاقوال والاعمال على الحار فان العقول قد حطت بدرجاتها في العلم
وانتهجت بنحور انما في الادراك دون العلم بعد اخطوا العمل الاصل طبعه
واخطوا النفوس لاجتبابهم القول فان لم يكن على القول جلاله بل النفس وحده
واذا لم يكن للطبيعة وحده لم يكن على العلم جزا وهذا من عجيب الاما التي
تقر بها خاطر واستوى عليها سمع وانظر والحمد لله على ذلك والكر لا يتبينه
واصفيا به عليهم العلم اذ في قولنا ما من حكمة الشرعه قد خلته واستغيت من

الطوف على سائر الابواب شعر لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسررت في سلك العالم
علم الا واذنك كذا جابر عاقل او قار عاقل نادوه المنبر السادس
من منازل الاخره مما اجر عنه النوه الاخره الطاهر من نظائر الكتب عينا وسملا
وزن الاعمال بموازين القسط وعرض الحساب على الملك الحار والمرو علق
الصرط المهدول على متن جهم ودخول فني في الجنة وفتح في السعير وعي من
منابر اخر اختمت الى الحسة السابقة اما نظار الكتب فيج لكل مكلف ملقوب
علمه كبر علمه وكلا انسان الزنا صايره في عتقه ان علمه وخرج له مع القامة
كما يلقاه منشورا جوت واحد كتابه سمينه ونقلت الى اهل مرو را مجورا
ووزن احد كتابه بشماله او من ورا ظهر يدعوا سورا واحد كتابه في علق
واحد كتابه في سجين فلكل مكلف كتاب خاص بقائه ما ذكر عقوله وقار
لسانه وعلمه باركانه ولجميع المسلمين المكلفين كتاب عام بقائه كل مكلف
علمه ووضه الكتاب فكل الح من مشفق عاقيه ويقولون يا ليتنا ما لهذا
الكتاب لا يغادر صغيره ولا كبير الا احصاها ووجدوا ما املوا اجازوا وانظروا
ربك اجد هذا كتاب واحد ينطق باعمال العباد كلهم ينظر فيه كل مكلف فيصير
علمه وهو شديد الشبه بمراة مجلوة بجاذن لها سطر كل عامل فيقع عليها ظلال
اعماله في الحال سطر كل ما ينظره واحدة وعلا يغادر صغيره ولا كبير الا
احصاها وفي ذلك العالم اعني عالم الكفار وعالم العقول والنفس والار من
هذه المراتب اكثر وكما ان النوع المخطوط اشتمل على ما يجعل بنو العلم ولا يغادر
صغيره ولا كبيرة الا احصاها وكل صغير وكبير مستنطق ما اصابع من حبيبة الان
كتاب من قبل ان يراها فكذا الكتاب المخطوط قد اشتمل على ما عمل بنو ادم
فلا يغادر صغيره ولا كبيرة الا احصاها وقد كل جميع النفوس الانسانية مره واجبة
بجاذن به سطر العالم فيصير كل واحد علمه الخاص ويحس من كل نفس مره واجبة
بجاذن به سطر العالم فيصير كل واحد علمه دون عمل غيره معص واحد عليه كتابه فوفد

يشهد المقبول ورقومه نفوس في اشخاص لها اعمال في الدنيا ونفوس كبر حروية
 هي رفوف مكتوبة ورقومها اشخاص نفوس لها اجرة في الآخرة فكل الرفوف في الدور
 صارت نفوسا في اشخاص هذا العالم وهذه النفوس في الاجرة صارت نفوسا في كبر
 مرقوم في ذلك العالم فان نظرت الى ذلك الكبار فهو واحد كتب فيه في الاول وظرفه
 في الاجرة وقبول النسخة بالاصل فلم تشد عنها حرف وعوض الاصل بالنسخة فلم
 يغادر منه صغير ولا كبير وان نظرت الى نسخ ذلك الكبار في نسخ كتب وكل واحد
 ما خص كل نفس من قول وعمل وفكر فمواخذ نفسه مع نفسه فقال كل نفس لنفس اليوم
 عليك حسبياتكم كثر من اعماله المكتوب بها اشخاص فان كانت اعماله اعمالا خيرا فاشخاص
 اشخاص خير كظلمهم ويوفو عليهم ولدين مكدون واذا راسهم حسبياتكم لولوا
 مشورا وجور عين كاشا لولوا المكدون ولذا كانت اعماله اشرفا لخاصه
 اشخاص ثمر سادس هم ايها السخيم من اصل الحزم طلعها كانه رفوف كاشطين
 فليدع مائة سدع الزمان به كذا الانطعة واسمى واقرب وليت شعري
 كيف كفى مثل هذا التحقيق في الحكمة الفلسفية وليس هو هذا التقدير
 وارس حرم من اسرار حكم البقية من تفكير معقول في محسوس وصرف معقول
 الى محسوس محض العام بالمحسوس الذي هو مرآة المعقول وكحل الكاشفة
 بالمعقول الذي هو مرآة المحسوس فينتل في المراتب عنده نظرا في اشياء الكمال
 فتقدر الامال على الاجرة والاحرمة على الاعمال وليس لغير الانسا عليه هذا
 العدد ولا هذا القدر والحر من ان لما انصل الى ذروه فحيايهم ونقف
 على مدركات مساعهم ولكن على ذلك اذا ما طمئت الى رتبة جعلت الملائكة
 منه بدلا وليس الملائكة من رتبة ولكن اعلا قلبا عليلا المنسبر
 السابح وزن الاعمال وتقل الميزان وخفتها ان لكل صنف من موجودات
 العالم ميزانا يوزن به فيعرف مقداره فيكون الوزن لاجل معرفة النقل
 والحفة وميزانه المقياس والقياس وقد يكون لاجل معرفة الصغر والكبر في

وميزانه الكبر والعالب وهذا الوزن وقد يكون لاجل معرفة الطول والقص
 هذا وميزانه الذراع والبايع والشبر والاصبع والقدم وقد يكون لاجل معرفة
 العدد وميزانه العدد الطبيعي والفرز والقسمة وقد يكون لاجل معرفة الوزن
 في الشعر العروس وقد يكون لاجل معرفة الاوزان والاختلاف في الاصوات وميزانه في
 وميزانه الموسيقى والماسد من الاصوات وقد يكون لاجل معرفة الاعراب
 وميزانه النحو والمنطق وقد يكون لاجل معرفة الحكي والباطل والعلم والحمل
 وميزانه عند الحكماء المنطق وعند الاساطيع العلم صاحب المنطق والباطل فقول
 بالحكي والحقيقة ثم الموازن القسط وكلامهم المقادير وحركاتهم الموازن
 الموضوعه لبيوم القيامة واول ميزان وزوايه الحركات العقلية والقولية
 والعلمية ميزان لاله الاله عا سكر في اثبات ما سمي العقل هو الباطل من
 الافكار والذكورة في القول والمفسرة في الافعال وما سمي الاشارة هو الحكي في الافكار
 والصدق في القول والحكمة في الافعال وكذلك الشهادة والحجة والافعال والاعمال
 والجلال والكرام اذا وقع في جانب العقل فهو خفيف ولا شيء اخف من العدم
 واذا وقع في جانب العقل الاثبات فهو ثقيل ولا شيء اقل من الوجود فمن وزن
 اعماله كلها هذا الميزان في هذا العالم كحكي ال وزن اخرى في ذلك العالم فصار
 النبي عليه السلام جاسبا في نفسه قبل ان يسبوا وزوا اعماله كقيل ان قد خا
 وقد يكون لكل عمل ميزان وقد يكون جميع الاعمال ميزان وكذا مجموع الموازن
 واحد في المنطق كيف يكون ميزانا وهو مختلف فيه ومانه رتبة الخلاف
 لاخذ ان يكون مختلفا فيه فهو محال الى راضع وضعه فواضح المنطق هو راضع
 الخلاف وقد جعل المنطق ميزان الحكم الفلسفية ولم يجد علومهم ورتبت
 الى ذلك الميزان فالميزان الموعود على مثال الميزان المشهور المنسبر
 الثامن من ميزان الاجرة عرض الحساب وترجيح الخير على الشر والسر على الكبر
 وملك المقادير لا يعرف بالمعقول الحروية فرب عمل كبر لا ين عدله جناح

بعوضه ورب علم يسر ولقد علم الله جلا صدى في الخبز لو وضع السموات والارض
في كفة ووضع قول الله الا الله في كفة لرجحت لمن فانما حسب المرء على اعماله
ورجحت حسنة على سيئة فهو من اهل الجنة ولن رجحت سيئة على حسنة فهو
من اهل النار الا ان يخرج من النار كلمة الشهادة في جانب الحسنة وعلى سبيل حارة الحسنة
وان استور وكفى مستور والكلمة رجحة وقوله من اصحاب الاعراف وذكر ان
ركب فان اصحاب الاعراف رجال يعرفونهم بسيماهم وسطرون الى اصحاب الجنة مسلمين
عليهم لن سلام عليهم لم يظفوها وهم طمعون ولا سطرون الى النار اختيارا واذا
صرفت ايمانهم تلقوا اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين فكيف
يكون حالهم مع ربنا حال من اكله والنار المنسول الشاسع المورع
المراط وقد عرفته بها جلا اسات مودعات الا ان مقدره على مودعات
الدين فكما ان المرط المستقيم هو مرط الذي انعمت عليهم من النبي والصدق
والشهادة والصالح والحمد والشهادة مضله وهو خط مسقيم بين الظلم والنس
لذلك المرط في الاخرة في اخر راسه ملاصرا مستقيما وعلى حسب المرط
ابواب مفتحة وعليها ستور مرصاه وعلى راس المرط داع يقول ادخلوا المرط
ولا تخرجوا وذكره الفذر المشترك من الكر والفذر والغلو والنقص والافراط
والنقطة والمرط في التبريل طرق مستقيم وفي النار وطرط احسن يقوم كماله
الموازن في التبريل التي يعرف بها مقادير الاشياء وفي النار وطرط مع الاث وبعده
الاسباب ومن الموقوفات المنسول العاشر دخول الجنة والنار والجنة
في التبريل مستان ملقمة بالاشجار وفي النار وطرط مستقر بالاشجار وقال
عليه السلام عرض حال الجنة في عرض هذا الجدار خمسة السما غير وجنة الارض عند
وحدات العقول عالم السموات ونبات النفوس عالم العقول ونبات الطماخ
عالم النفس وعالم المكنات عالم السابط وكل عالم فوق عالم فهو جنة عالمة
قطوفها دانية واشجارها مشرقة وانهارها جارية وقصورها مشيدة وحورها

عالم النفس بعد الموت

مقصودات في الكتاب وولدنا على الفطرة على الدوام والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار والشارع السطر صوم ملوه
من نار شوق الوجود ويصل الى الاندلس وتكون بها الجباه والجنود والظهور
وفي النار وطرط شخص منكر حار وفي القلن من العذار الاليم من فخور من عذر العذر
وكما ان الجنة درجات في النار درجات وكما ان الجنة اشجار وانهارا
في النار اشجار خرج من اصل النجم طلوعا كانه رؤوس الشياطين وانهار عسلين
لا ياكله الا الخاطئون اللهم اننا خالدا لجنه ونفوس بكر من النار اللهم اغفرنا
بما علمنا وعلمنا ما سغفنا بحق المصطفى من عبادك عليهم السلام وصرنا على نبيل
محمد والله الطاهر

كتاب
مشكاة الانوار ومصفاة الاسرار
من تصانيف الامام السعيد حجة الاسلام ابي حامد محمد بن محمد
محمد العزالي الطوسي رضي الله عنه

مشكاة الانوار للشيخ محمد بن محمد
في تفسير آية نور الله نور القلوب
والارض على احوال
مكتبة دار الفكر للطباعة
بدمشق

بسم الله الرحمن الرحيم رب تم ويسر فصلك وكرمك
الحمد لله فاضل الانوار وفاتح الابصار وكاشف الاسرار ورافع الاستار العلوه
عنا رسولك محمد بن نور الانوار وسيد البرار وجيب الجبار ومستر العفار ونذير
القهار وقامح الكفار وفاتح النجار وعيا الله واصحابه الطيبين الطاهرين من
الاخبار امسك بعد قدسنا لثني انما الامم الكريم فيضك الله لطلب السعادة
الكبرى وشكر النعم الى الذروة العليا وكل نور الحق فيه صيرتك ونق
عنا نوح الحق سريرتك انيت الكون انوار الاسرار الالهية مقرونا بشايد ما شير
اليه طاهر الايات المتلوة والاخبار المروية مثل قوله تعالى الله نور السموات
والارض ومعنى تمثيله ذلك المشكاة والزجاجة والمصباح والزي والشجر مع
قوله على اسم الله سبعين الف حجاب من نور وظلمة وانه لو شفا احرق
سجيات وجهه كل من ادرك بصره ولقد رقت لسواك هذا ثم صحت محض
دون اعاليهم عين الناطقين وقرعت بابا مغلقا لا يفتح الا للعلماء الراغبين
ثم كل سر ليس كشف ويفشي والكل حقيقة تعرض وتجل بل صدور الاحرار
قبول الاسرار فقال بعض العارفين افش سر الرومية كفى بل قال سيد الاولين
والاخرين صلوات الله وسلامه عليه ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه
الا العلماء بالله فاذا انطقوا به لم ينكره الا اهل العرف تارده ومما اكثر اهل
الاعتزال وجب حفظ الاسرار على وجه الاسرار لئلا ياد اكر منشع الصدر بالنور
منه السر عن طلمات الغرور فلا اثم عليكم في هذا الفن بالاشارة الى لواحه
ولواحه والرمز الى حقائق ودقائق وليس الحق في كف العلم عن اهل افكر
منه بل به الى غير اهل شعر فمن مع الجمال على الصاعه ومن مع المستوجب
فقد ظلم فاقع باشاراته مخفوه وتلوحات موجة فان تحقيق القول فيه
ستدعي بمبدأ اصول وشرح فصول ليس تنسخه الان وقتي وليس يفرغ
الذكر كفى وفلس ومفاتيح القلوب بيد الله بفتحها اذا شاها شامشا

وانما الذي شفي في الوقتين فصول ثلثة الفصل الاول في بيان ان النور
الحق هو الله تعالى ولنا اسم النور لغيره بما يحضر الثاني في بيان مثال
المشكاة والمصباح والزجاجة والشجرة والزي والشجر والناث ثلثة في معنى هذه
علمه اليان الله سبعين الف حجاب من نور لو شفا احرق سجيات وجهه
كل من ادرك بصره الفصل الاول في بيان ان النور الحق هو
الله تعالى ولنا اسم النور لغيره بما يحضر للاحقيقة له وسبانه بان يعرف
معنى النور بالوضع الاول عند العوام ثم بالوضع الثاني عند الخواص ثم بالوضع
الثالث عند خواص الخواص ثم يعرف درجات النور المذكورة المشبوبة
الى خواص الخواص وحققا انها النور الحق الحقيقي لا شريك فيه الاول
بالخاص فالنور شري الى الظهور والظهور اوصاف اذ يظهر الشيء لا محالة اخر
وبعض عن غير فيكون ظاهرا بالاضافة وباطنا بالاضافة واصفا بظهوره
الى مدارك كات الاحالة واقوى الادراكات واجلاها عند العوام الخواص
ومنها جاسه البحر والاشياء بالاضافة الى الجس النور ثلثة اقسام منها
ما يبرر بغيره كالاجسام المظلمة ومنها ما يبرر بغيره ولا يبرر غيره كالاجسام
للضئنة كالقالب وجمرة النار اذ لا يمكن مشعلته ومنها ما يبرر بغيره وهو
مع عنق ايضا كالشمس والقمر والنيران المشعلة والنور اسم لهذا القسم الثالث
ثم تارة يطلق على ما يفيض من هذه الاجسام على خواص الاجسام الكشفية
فيقال الاستنارة الارض ووقع نور الشمع على الارض ونور السراج على الجارية
والنور تارة على انفس هذه الاجسام المشرقة لانها في انفسها ايضا مصبوبة في
الحلة فالنور عبارة عما يبرر بغيره وبغيره غير هذا جزء وحقيقته
بالوضع الاول حقيقة لما كان سر النور ووجهه هو الظهور للادراك
وكان الادراك موقوف على وجه النار وعلى وجه العين الباصرة ايضا اذ النور
هو الظاهر المظهر وليس شئ ظاهره في حق العيان والظاهر قد ساق

الروح الباهرة النور الظاهرة كونه ركناً لا بد منه للأدراك ثم رجع عليه في
 ان النور الباص من المدركة ولها الادراك واما النور فليس بمدرك ولانه
 الادراك بل عليه الادراك فكان اسم النور بالنور الباص احق بالنور المبصر فطلقوا
 اسم النور على نور العين المبصرة فقالوا في الخفاش ان نور عينه ضعيف وفي
 الاغش ان نور عينه ضعيف ونور صر وفي الاغش انه فقد نور صر وفي السوال انه
 جمع نور البصر ويقويه وان الاجفان انما خضها الحكمة الالهية كقول السواد
 جعل العين مخوفة بها لجمع ضوء العين واما البياض فيفوق ضوء العين
 ويضعف نوره حتى اذا بلغت العين الى البياض المشرق بل ان نور الشمس
 يبر نور العين ويخففه كما يخفف في جيب القوس فقد عرفت بهذا ان
 الروح الباصه سمى نوراً وانه لم يسم نوراً وانه لم كان اول هذا الاسم وهذا
 هو الوضع الثاني وهو وضع الخواص اعلم ان نور صر العين موسوم
 بانواع من النقصان فانه سمر غيره ولا بصرف نفسه ولا بصرف ما بعده ولا
 بصرف ما هو وراء الحجاب وبصرف من الاشياء ظاهرها دون باطنها وبصرف من
 الموجودات بعضها دون كلها وبصرف اشياء منها همه ولا بصرف ما لانها فيه له
 ويغلط كثير في اجاره فيرى الكبير صغيراً والبعد قريباً والسكنى محيياً
 والخنجر ساكناً في سحر نقايص لا يفارق العين الظاهره فان كاره الاعس
 غير منزه عن هذه النقايص كلها فليت شعري هل هو اول باسم النور لا
 فاعلم ان قلب الانسان عين هذه صفة كما لها وهي التي يعبر عنها
 نارة العقل وناره بالروح ونارة بالنفس الانسان ودرع عنك العارات
 فانها اذا كثرت او همت عند الضعيف البصر كثرة المعاني فتعني به المعنى
 الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع والهممة وعن المحزون وتسميه
 عاقلاً متابعاً للجمهور والاصطلاح منقول العقل اول ان يسمى نوراً
 من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقايص السبع اما الاول فيقولون

بهم من اشياء حجب
 شوق من اشياء حجب
 حجب
 حقيقة

مكتبة دارالكتاب

العين لا بصرف نفسها والعقل يدرك غيره ويدرك نفسه ويدرك صفات نفسه
 اذ يدرك نفسه قادراً وعالمها ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه
 وعلمه بعلمه بعلم نفسه الى غير نهاية وهذه خاصه لا يمكن ان يدرك رتبة
 الاجسام ووراء بر طول شرحه الثاني ان العين لا تبصر ما بعد عنه
 ولا ما قرب منه قريباً مطلقاً والعقل يستوي فيه القريب والبعد يرح
 في خطه بطريقة الاعلى السموات رقباً وينزل في خطه الى تخوم الارضين
 هوياً بل اذا حققت الحقائق انكشف انه منزع ان تخوم كينات قدسه القر
 والبعد الذي يفرض من الاجسام فانه انموذج من نور الله تعالى ولا يخلو
 الا نموذج عن مجاهه ولكن ان لا رقي الى ذروة المساواة وهذا زمانها
 للنفوس ليرى قوله عليه السلام ان الله خلق آدم على صورته فليست اذن لان
 الخوض في بيان الثالث ان العين لا تدرك ما وراء الحجب والعقل يتعرف
 في العرش والكرسي وما وراء حجب السموات وفي الملاء الاعلى والملكوت
 الاسمي لتعرفه في عالمه الخاص ومملكته القريب اعني برته الخالص لا حقائق
 كلها لا تخفى عن العقل وانما حجاب العقل حجب من نفسه لنفسه بسبب
 صفات من مقارنته بخلاف حجاب العين من نفسه عند تخفيض الاجفان وتعرف
 هذا في الفصل الثالث من الكتاب السرايع ان العين تدرك من الاشياء ظاهرها
 وسطح الاعلى دون باطنها بل قواها وصورها دون حقائقها والعقل
 تغلغل ان بواطن الاشياء واسرارها ويعرف حقائقها واوراها وتنسبط
 علتها وسببها وغائتها وحكمتها وانه لم يخلق وكيف خلق ولم يخلق ومن كم
 معنى جمع وركب وعلم ان مرتبه في الوجود نزل وما نسبته ان خالقه
 وما نسبته الى سائر مخلوقاته الى ما حاشاخر يطول شرحها نزل الازهار
 فيها اول الخاسر ان العين تبصر بعض الموجودات اذ تقصر عن جميع
 المعقولات وعن بعض المحسوسات اذ لا يدرك الاصوات والطعوم والروائح

والحرارة والبرودة والفقير المدركة اعني قوة السمع والبصر والشم والذوق
بل الصفات الباطنة النفسانية كالفرح والسرور والحزن والغم واللذة
والعشق والقدرة والشهوة والارادة والعلم الوجودي من موجداته
الاختصاصي ولا تعدد فهو صنف الجبال مختصر الجمرين لا يبعدهما ووزة عالم الاشكال
والاولون وهما اخر الموجودات فان الاجسام في اصلها اخر اقسام الموجودات
والاولون والاشكال من اخر اقسامها والموجودات كلها مجال العقل اذ يدرك
هذه الموجودات التي عددها ما لم تعدد وهو الاكثر وتتم في جميعها
وكل علمها حكما يقينا صادقا فالاسرار الساطنة عنده ظاهرة والمعاني الخفية
عنه جليلة فمن ان العين الظاهرة مسامحة ومحاراة في استحقاق اسم
النور كلاله نور بالاضافة الي غيره ولكنه ظلمة بالاضافة اليه بل هو
جاسوس من خواصه وقله باختر حرايته ومن خزانة الاولون والاشكال
ليرفع الوجودات اخلاصها مقتضى فيها كما تضمنه رايه الشافعي وكله النافذ
والحواس الخمس خواصه وله في الباطن خواصه سواهم من خيال ووهو
وفكر وذكر وحفظ ووراثة خدع وجوش وحول مخزله في عالم الخاص
للسبحيهم وتصرفهم استثنى الملك عبيد بل اشهد وشرح ذلك بطول
في كتاب عجائب القلند من كتب الاجبا السالكين ان العين انصرفت
لانها بية له فانها تصرفات الاجسام والاحسام لا تصور الامثلة و
العقل يدرك المعلومات والمعلومات لا تصور لن كونه مساهمة نعم
از الاطراف المعلوم الفصل والاولون الحاضر الحاصل عنده الامتساها والاشكال
في قوته ادراكها لانها له وشرح ذلك بطول فان اردت خلافا من
الجليلات فانه يدرك المعدل لانها له لها يدرك الاثنين والثلاثة
وسائر المعدل ولا تصور لها ثمانية ويدرك انواعا من الشئ بين
المعدل لا تصور الشاهل عليها بل يدرك علمه بالشئ وعلمه بالشئ

وعلمه يعلمه بقوته في اجزاء الوجود

وعلمه يعلمه بقوته في ذلك الوجود ايضا لا يقف عند نهاية السالك
ان العين سحر البصر صغيرا فيبر في الشمس فيقدر ان يرى والكواكب في صورة
ذات بر مشوره عابسا طاروق والعقل يدرك ان الكواكب والشمس الكواكب فاقين
الارض اضعا فاضعا عفه ودر الكواكب سائكة بل النظر من بره سافا ويرى
الصبي سائكة في مقداره والعقل يدرك ان الصبي يتحرك في شوقه وتراوله على الدوام
والنظر يتحرك دائما والكواكب يتحرك في كل لحظة اميا لا تشرع كما قال اصله علمه وكل
لحظة علمه ان ان الشمس فقال لا تبع فقال اصله علمه كيف قال استقلت لا ان
قلت نعم يدرك الفكر مسيرة جسمانية عام وانواع عطف البصر كشره والعقل
يتعرف عنه فان قلت نزل العقل بالظنون في نظره فاعلم ان فهم جباله
واوهاما واعتقادات بطون احكام العقل فالخط منسور اليها وقد شرحت
بجامعها في كتاب معيار العلم وكتاب محكم النظر فاما العقل اذ يخرج من مشاوه
الوهم والخيال لم يتصور ان يخط بل راي الاشياء علما هي عليها وفي جرد عسر
عظيم وانما يكمل بخلاف هذه النواحي بعد الموت وعند ذلك نشوء الغيا
وتجلى الاسرار وحادف كل احد ما قدم من خبر وشكرها اذ صادف عجزه
لا يقدح صغيره ولا كبيره الاجسامها وعندئذ يقال له وكشفنا عنك غطا فخر
اليوم حده وانما الغطا عطا الوهم والخيال وعرف ذلك وعندئذ يقول المعزور
يا وهامه وحيالاته ابرنا فسمعنا فارحنا نعمل صالحا اليه فقد عرفت بهذا
ان العين اول النور من النور المعروف ثم عرفت ان العقل اول باسم النور
من العين بل بينهما من التفاوت ما يفهم معه ان يقال انه اول بل الخلق انه
المستحي الاسم دونه دقيقة اعلم ان القول ولزنا ننت مبصرة
فليس المبصرات كلها عا ويزم واجدة بل بعضها تلوه بعضها كانهما حاضرة
في العلوم الضرورية مثل علمه بان الشئ الواحد لا يكون قدما حادشا ولا
يكون موجودا معروفا والقول الواحد لا يكون صدقا كذبا وان الحكم اذا

عوا
لغة
بلا

دال
المرم

ثبت شيء حواره ثبت مثله وان الاخص اذا كان موجودا كان الاعم واجب
 التوجه فان وجد السواء فقد وجد اللون واذا وجد الانسان فقد وجد
 الجولن واما عكسه فلا يلزم في العقل اذ لا يلزم من وجود اللون وجود السواء
 ولا من وجود الجولن وجود الانسان الى غير ذلك من القضايا الضرورية في
 الواجبات والحيازات والمسخرات ومنها ما لا يقارن العقل وكل
 حال اذا عرض عليه بل خالف الزنبر اعطافه وينور زناه فينبه عليه
 بالتمهيد كالنظرات وانما ينهيه كلام الحكمة بعد اس او نور الحكمة صير
 العقل مبرا من الفعل بعد ان كان مبرا بالقوة واعظم الكلام الحكمة كلام الله تعالى
 ومن جملة كلامه القولن خاصه فكل من منزلة ابان القولن عند عين العقل
 منزلة نور الشمس عند العين الظاهر اذ به يتم الاجار في جهي ان يسمى
 القولن نور كما يسمى نور الشمس نوراً فمثل القولن نور الشمس ومثل العقل
 نور العين وهذا يفهم معنى قوله تعالى امنوا بالله ورسوله والنور الذي
 انزلناه وقوله تعالى قد جاءكم ربك من ربيكم وانزلنا اليكم نورا مبينا
تكملة هذه الواقف يدعى من هذا النور العين عيان ظاهرة
 وباطنة فالظاهر من عالم الجس والشهادة والباطنة من عالم اخر وهو
 عالم الملكوت والكل عين من العباد نور عند صير كامل الاجار احدهما
 ظاهرا والاخر باطنا فالظاهرة من عالم الشهادة وعن الشمس المحسوس و
 الباطنة من عالم الملكوت وهو القولن وكنت الله المنزلة ومهما انكشف
 لك هذه الاسرار كشفا تاما فقد انقضى لك اول باب من الملكوت وهذا العالم
 عجايب مستحق بالاضافة اليها عالم الشهادة ومن لم يشأ فزال هذا العلم
 وقد به القصور في قبض عالم الشهادة فهو يهيم به بحد عروم خاصية
 الانسانية بل اضل من الهيمه فان الهيمه لم توجد باخية الطير كن ان
 هذا العالم ولذلك قال تعالى وليكالاتهم بل هم اضل واعلم ان عالم

برازن في حوت ناس
 ليدرسه وقتيه
 واستويته
 ق

الزبد

مكة لا نزل

الشهادة بالاضافة الى عالم الملكوت كالقشر بالاضافة الى اللب وكالصوره
 والقالب بالاضافة الى الروح وكالظلمة بالاضافة الى النور وكالفساد بالاضافة
 الى العلو فلهذا يسمى عالم الملكوت العالم العلوي والعالم الروحاني والعالم النوري
 وفي مقابلته السفلي والجسماني والظلماني والافسادي بالاعمال العلوي
 السموات فانها علو وفوق حق عالم الجس والشهادة ويتشارك في ادراكه
 البهايم واما الجسد فلا يقع له باب الملكوت ولا يصير ملكوتيا الا وسد
 في حقه الارض غير الارض والسموات فيكون كذا دخل تحت الوهم والخيال
 ارضه ومملكته السموات وكل ما تدفع من الجس سماه وهذا هو المعراج الاول
 للمساكين وابتداء سقوف القرب الخيم الروبية فالانسان مردود الى اسفل
 الساقين يترقى الى العالم الاعلى اسم الملكة فانه من جملة عالم الملكوت
 عالمه في بعضه القدس ومنها ترفوف الى العالم الاسفل ولذلك قال
 صلي عليه السلام ان الله قال خلق الخلق في ظلمة ثم افاض عليهم من نوره وقال
 عليه السلام ان الله ملاكمهم علم باعمال العباد منهم والانبيا اذ بلغ معارجهم
 المبلغ الاقصى وارتفعوا من اسفل ونظروا من فوق الى تحت اطلوعوا
 ايضا على قلوب العباد وارتفعوا على جملة من علو الغيب اذن كان
 في عالم الملكوت كان عند الله وعند مقامه من عنده من اسباب
 الوجوه ان في عالم الشهادة اذ عالم الشهادة اثر من اثار ذلك العالم بحال
 منه مجمل الظل بالاضافة الى الشخص ومجمل النور بالاضافة الى النور والمستند
 بالاضافة الى السبب ومقامه معرفة المسببات لا يوجد من الاسباب
 ولذلك كان عالم الشهادة مثالا لعالم الملكوت كما سياتي في بيان المشاهد
 والمصاحب والشخ لان المسبب لا يخلو من موازنة السبب ومحاكاة
 نوعا من المحاكاة عاقل او غير عاقل وهذا لان لم يخلو عن عظم وعظم
 عاقله حقيقة انكشف له خفايا مثله القولن دقيق

نرجع الى حقيقة النور فنقول ما يبرهن نفسه وغيره اول ما يسمي النور وان
كان من جملة ما يبرهن غيره ايضا ان يبرهن نفسه وغيره هو اول ما يسمي النور
من الذي لا يؤثر فيه اصلا بل لا يحل ان يسمي سراجا غير الفيضان انواره
الغنى وهذه الحقيقة وجد للروح القدس النور اذ نقبض واسطه انوار
المعارف على الخلائق وهذا يعرف معنى تسميته الله تعالى محمد اصل الله عليه وسلم
سراجا غيرا ولا يباين كلامه في ذلك العلم ولكن التفاوت بينهم لا يحسن
دقيقه اذ كان الخلائق بالذي يستفاد منه انوار الاضمار ان يسمي
سراجا فالذي نقبض منه السراج جدير بان يكتفى عنه بالنار وهذه السراج الاضحية
انما نقبض اصلها من انوار علومه والروح القدس النبوي كما درجته بعض
ولم يسمه نار دانا غير نور اذ انوار اذ استنه النار وبالحق لن يكون
مقبس الارواح الارضية عن الالهة العلوية التي وصفها علي وابن عباس
رضي الله عنهما فقالا لا الروح المذكورة قوله تعالى يوم ينفخ الصور والملائكة
ان به ملكا له سبعين الف وهم كل واحد سبعة الف لسان شهيد فقال
جميعها وهو الذي فوينا للملائكة كلهم فقال تعالى يوم ينفخ الصور والملائكة
صفاء في اذا اعتبر من حيث نقبض منها السراج الارضية لم يكن قال
للاضمار وذلك لا يوشى الا من جانب الطور دقيقه الافعال السماوية
التي نقبض منها الانوار الارضية ان كان لها ترتيب حيث نقبض بعضها من
بعض فالأقرب من المنبع اول ما يسمي النور لانه اعل رتبة ومثال ذلك
ترتيبه في عالم الشهادة لانه لا بان نقبض ضوءه الا داخل كوة بين
واقعا امرأة مضوبة على جائط ومنعكسها منه على جائط اخر مقابلتها
ثم منقطعها عن الارض بحيث تستمر الارض فانت تقابلها على الارض
من النور تاج لها على الجائط وما على الجائط تاج لها على المرأة وما على المرأة
تاج لها على القمر وما على القمر تاج لها الشمس اذ منها شرف النور على القمر

لكن

ان

ملحة الانوار

وهذه الاربعة مرتبة بعضها اعل واكمل من بعض والكل واحد مقام
معلوم ودرجة خاصة لا يتعداه فاعلم انه قد انكشف لارباب البصائر
ان الانوار الملوكية انما وجدت على ترتيب ولن المقر هو لا قرر الالنور
الاقصى ولا يبعد لن كون رتبة اسرافل فوق رتبة حريل ولن فهم الا قرب
بقرب درجته من الجخرة الربوبية التي من منبع الانوار كلها ولن فهم الا دني
وعندها درجات لا تسقط على الاضمار وانما المعلوم كثير منهم وترتيبهم مقامات
وصفوفهم وانهم كما وصفوا به انفسهم اذ قالوا انما نحن الصافون وانما نحن
المبجون دقيقه اذ عرفت لن للانوار كلها ترتيبا فاعلم انما السلسل
الغير نهاية بل يرتقى الى منبع اول هو النور لذاته ونزاته ليس لنور من غيره
ومنه شرف الانوار كلها على ترتيبها فانظر لان الالنور الحق والاول
المستبصر المستعبر نوره من غيره او بالنبوة ذاته المبرر لما سواه فما عذرت
انه كفى عليك الحق منه وتحقق ان اسم النور الحق النور الاقصى الذي لا نور
فوقه ومنه نزل النور الى غيره حقيقه بل اقول ولا ابال لن اسم
النور على غير النور الاول كما يحض اذ كلما سواه اذا اعتبر ذاته من
حيث ذاته لا نور له بل نورانيته مستغارة من غيره ولا نقول ان نورانيته
المستغارة بنفسها بل الغيرها ونسبة المستغارة الى المستعبر كما يحض
افترس افرسا وثيبا ومركبا وسراجا وركبه في الوقت الذي اركبه المعبر
على الذي رسمه له عن الحقيقة او بالمجاز ولن المعبر هو الغنى او المستعبر
كلما المستعبر فقيرة نفسه كما كان وانما الغنى هو المعبر الذي منحه الاعط
والمعارة واليه الاسترداد والانتزاع فاذا النور الحق الذي به الحق
والامر ومنه انارة اولاد الامة ثانيا فلا شركة لاجد معه في حقيقة
هذا الاسم والا استحقاق هذا الاسم الا من حيث تسميته به وبفضل عليه
كما سفل المالك على الجدا اذا اعطاه ما لا في سماء ما لا في جهنم انكشف للجد

ان السراج

هذه الحقيقة علم انه وماله لما له على النور والاشراق فيه اصلا البتة
حقيقة مما عرفت ان النور روح الالطهور والاطهار ومرتبة واعلم
انه لا ظلمة اشد من كتم العدم الذي المظلم سمي مظلما لانه ليس بظلمة للابصار
ذليلى صير موحده البصر انهم موحده نفسه فالذي ليس موحده الا
لنفسه ولا لغيره كيف لا يستحق ان يكون هو الخاتمة في الظلمة وفي مقابلته
الوجود هو النور فان الشيء عالم يظهر ذاته لا يظهر لغيره والوجود ايضا ينقسم
الى الشيء من ذاته والى ماله من غير ماله الوجود من غير موحده مستعار
لاقواله نفسه بل اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو عدم محض وانما هو
وجود من حيث نسبتته لغيره وذكر الشيء موحده حقيقة كما عرفت في حثار
استعاره النور والاعمال موحده الحق هو الله تعالى حقيقة كفاق
منها هاتر في العارفين من حبيب الحجار الى فاع الحقيقة واستعملوا
معارفهم فزادوا المشاهدة العينية ان ليس الوجود الا الله تعالى ولكن كل
شيء فالحق الوجوده لانه صيرها لكلا وقت من الاوقات بل هو فالحق لا
وابدا لا يضور الا ذكر فان كل ما سواه اذا اعتبر ذاته من حيث ذاته فهو
عدم محض واذا اعتبر من الوجود الذي من الوجود اليها من اول الحق
اول موحده الا ذاته لكن من الوجه الذي بين موحده فكون الموجد
وجه الله فقط ولكل شيء وجهان وجه ال نفسه ووجه ال به فهو اعتبار
وجه نفسه علم واعتبار وجه الله تعالى موحده اذ كل شيء فالحق الوجوده
ازلا وابدا ولم ينفرد هو الا قيام القابعة لسمعوا ان هذا المبدأ من الملك
اليوم لله الواحد القهار بل هذا المبدأ لا يفارق سمعهم ابدا ولم يسمعوا
من معنى قوله الله البر انه اكبر من غيره بخاشية اذ ليس الوجود معه
غيره حتى يكون البر منه بل ليس لغيره رتبة المعية بل رتبة البقعة بل
ليس لغيره وجود الا من الوجه الذي يليه فالوجود وجهه فقط وعلى ذلك يقال

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الْبَيْعُ الْمُسْتَجَرَّ

انه البر من وجهه بل معناه انه البر من ان يقال له البر بمعنى الاضافة والمضافة
والبر من ان يدرك غيره كنهه كبريائه بيا كان اولها بل لا يعرف الله كنه معرفته
للا الله بل كل معروف داخل تحت سلطان العارف واستئلا به دخالما
وذلك بنافي الجلال والكرام وهذا له تحقيق ذكرناه في كتاب المقصد الاقصى
في معاني اسماء الله الحسنى **اشكاه** العارفين بعد العروج الى السما الحقيقية
انفقوا في انهم لم يروا في الوجود الا الواحد الحق لكن منهم من كانت الحاله منه
عرفانا علميا ومنهم من صار ذلك حالا ذوقيا واشتقت منهم الكثير بالكلية و
استغرقوا بالفرادية المخصوصة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كالميتوس
فيه ولم يبق فيهم منبج الذكركنه والذكر انهم ايضا فلم يبق عليهم الله
فكر واسكرا زعم دولهم سلطان عقولهم فقال احداهم انا الحق وقال
الآخر سبحان ما اعظم شأن وقال الاخر ما احسنه الاسم وكلام العشاق في
جال السكر يطول والاصل فلما خفف عنهم شكرهم وردوا الى سلطان العقل
الذي هو ميزان الله في الارض عرفوا ان ذلك لم يكن حقيقة الاخذ بل شبه
الاخذ مثل قول القائل في جبال فرط عشقه انا من اهل الجبال ومن اهل الجبال انا
ولا يبعد ان يفتاح الانبياء مرارة فيطير فيها ولم يرا لمرارة قط فيض ان
الصورة التي في المرارة مخمخ بها ويرى الحمر في الزجاج فيطير لئلا يحرق
الزجاج واذا صار ذلك عنده ما لم يوافق روح فيه قدومه استعفى شعر
رق الزجاج ورفق الحمر ففتشها ففتش كل الامر فكانها خمر ولا قدح
وكانها قدح ولا خمر هو فرق بين ان يقول فيج الحمر ومن ان يقول كانه
القدح وهذه الحالة اذا غلبت سميت بالاضافة الى صاحب الحالة فاما
الفنائه في نفسه وفي عن الفناء لانه ليس شعر بنفسه في كمال
ولا بعد شعوره بنفسه ولو شعر بعد شعوره بنفسه لكان قد شعر
بنفسه وبشيء خلف كاله بالاضافة الى المستغرق به لسان الحارز الخاذا

انضم

کونویدیکوز
فطادق

في الله افعل من حيث اريد

اسفل

الكمال بل هو الالهية بغيره الى الجاهل فاذا انوار الاله هو سائر الانوار انوار من
 الوجه الذي يليه لان ذاته وجه كل ذي وجه سول شيطر فانما تولوا فم وجه
 الله فاذا الاله الاله فان الاله عبارة عن الوصف مولاة نحوه بالعبارة والتأله
 اعني وجه القلب فانها الانوار بل كما لا الاله الاله فلا هو الاله وان هو
 عبارة عن الاله اشارة كيف ما كان ولا اشارة الى الاله بل كلما اشرت اليه فهو
 بالحققة ولن كنت لا الله تعرفه انت لعقلك عن حقيقة الحقائق التي ذكرتها
 ولا ال اشارة الى نور الشمس بل الى الشمس وكلمة في الوصف ففسهته اليه في ظاهر
 المثال كنيسة النور الى الشمس فاذا الاله الاله توحيد العوام والاهو الاله
 توحيد الخواص لان هذا اخص وانتم واشمل واخص وادق وادخل لخاصه
 في الفردانية البجضة والوحدانية العرفية ويشترى معراج الخلاق عمليته
 الفردانية وليس ذكر مرض الا المرض لا تصور الى بكرة فانه نوع اضافته حتى
 ما منه الارتفاع وما اليه الارتفاع واذا ارتفعت الكثرة جفت الوحدة وطالت
 الاضافات وطاحت الاشارات فلم يبق علو وسفل ونازل ومرتفع واستحال
 التفرق واستحال العروج فليس وراء الاعلى علو ولا مع الوحدة كثرة ولا مع
 انفا الكثرة عروج فان كان من بغير حال فانزول الى سما الدنيا اعني الى اشراف
 من علو الى سفل لان الاعلى له اسفل وليس له اعل فمذا غايته الغايات ويشترى
 الطلقات يعلمه من يعلمه وشكره من حملة وهو من العلم الذي هو كنه الكون
 الذي لا يعلمه الا العلم بالله فاذا انطفأ به لم ينكره الا اهل الحق بالله ولا
 يتحد ان حال العلم ان النزول الى السما الدنيا هو نزول ملك فقد هو مع
 العارضي ما هو ابعده منه اذ قال هو المستغرق بالفردانية اضلاله نزول
 الى السما الدنيا فان ذلك هو نزوله الى استعمال الجواس في تحريك الاعضاء اليه
 الاشارة بقوله صرت سمعه الذي سمع به وجره الذي صر به ولسانه الذي
 ينطق به فاذا كان هو سمعه وصره ولسانه فهو السامع والباصر والناطق

اذا الاغصه واليه الاشارة بقوله مرضت فلم يعدن حركات هذا الموحدم السما
الدنيا واحسانه كالسمع والبصر من سماء فوقه وعقله وعقله فوق ذلك وهو
ترقى من سماء العقل الى تمام سبع طبقات ثم بعدة مستوي عاشر الوجود
ومن بعد ذلك لاطراف طبقات سمواته فمنها نظر الناظر اليه فاطلق القول بان الله
خلق آدم على صورة الرحمن الذي من النظر فيعلم ان ذلك اوله كقول القائل
انا الحق وسباني بل كقول مرضت فلم يعدن وكنت سمعه وبصره ولسانه
فاذا اللسان قبض عنان البيان فصار ان تطبيق الكلام في هذا القدر مستحيل
لعلنا لا نسو الى هذا الكلام بمثل بل بقصر دون ذروته فلهذا قد ابد
كل ما اقرب اليه من اقول بعقل واعلم ان خفي كونه نور السموات
والارض تعرفه بالنسبة الى النور الظاهر البصر فاذا رأت انوار
الربع وحضرت مثلاً ضياء النهار فلست تشك في انك ترى الاولين وربما
ظننت انك لست ترى مع الاولين غير ما فانك تقول لست ادرن مع الحق عمر
الحض ولقد اصر على هذا فوهم وزعموا ان النور لا معنى له وانه ليس مع
الاولين غير الاولين فانكروا وجود النور مع انه اظهر الاشياء فكيف لا
وجوده يظهر الاشياء وهو الذي بهر في نفسه وبصر به غيره لكن عند نزول
الشمس وغيبه السراج ووجوده في الظل ادر كوا تفرقه ضرورة بين محل
الظل وبين موقع الضياء فانك فوا ان النور معنى ورا الاولين بذكر مع
الاولين حتى كانه لشدة انحاء الابدرك ولشدة ظهوره لا كفي وقد يكون
الظهور سبب الخفاء والشيء اذا اجاوز جوه انعكس عما ضده فاذا عرفت هذا
واعلم ان ارباب الصابرين ما راوا شيئاً الا رؤا الله تعالى معه وزاد
على هذا بعضهم فقال ما رايته شيئاً الا رايته الله قبله لان منهم من يرى الاشياء
به ومنهم من يرى الاشياء فيراه والاول الاشارة بقوله تعالى اولم يكف
بكم ان كل شيء شهود وان الثاني الاشارة بقوله سبحانه ايا شارب

في الآفاق وفي انفسهم فالاول صاغت مشاهدته والثاني صاغت استمدال ال
بابة والاول درجة الصدق والثاني درجة العلم الراغبين وليس بعد هذا
الدرجة العاقل فليس المحسن فاذا عرفت هذا فاعلم انه لما ظهر كل شيء
للصانع الظاهر فقد ظهر كل شيء للصبغة الباطنة بالله فهو مع كل شيء
ايضا رفته ثم يظهر كل شيء كما ان النور مع كل شيء وبه يظهر ولكن سقى ما هنا
وهو ان النور الظاهر صور ان يغيب عن رب الشمس وخفي حتى يظهر الظل
ولما النور الباطن الاله الذي به يظهر كل شيء ولا يتصور غيبته بل يستحيل
تغيبه فيبقى دايماً مع الاشياء فانقطع طريق الاستدلال بالفرقة ولو تصور
غيبته لانتهت السموات والارض ولا درك من العرفه ما يضطر معه
الى المعرفة بما به ظهرت الاشياء ولكن لما تساوت الاشياء كلها عما عدا وجود
في الشهادة لوحدة حقيقة خالقها اذ كل شيء سببه محله لا بعض الاشياء وفي جميع
الوقاات لا بعض الاوقات ارتفعت التفرقة الطريق اذ الطريق الظاهر
معرفة الاشياء بالاضداد فما لا ضده ولا يتغير له تشابه الاجزاء الشهادة
له فلا يجدن كفى وخفاء ولشدة جلايم والغلبة عنه لا شراف
ضياءه فيجانب من اخفي عن الخلق لشدة ظهوره واجبي عنهم لا شراف
نوره وربما لم يفهم ايضاً كنه هذا الكلام بعض القاصرين فيفهم من قولنا
ان الله تعالى مع كل شيء كانه نور مع الاشياء في كل مكان فقال وتقدس عن
النسبة الى مكان بل لعلنا بعد عن انثارة هذا الخيال بل نقول ان الله كل شيء
وانه فوق كل شيء وانه مظهر كل شيء والمظهر لا يفرق المظهر معرفة
صاحب البصيرة فهو الذي يعني بقولنا انه مع كل شيء ثم لا يفتن عليك كن
المظهر قبل المظهر مع انه معه الله معه رجه وقلم وجهه فلا تظن ان الله
متنقض واعتبر بالمجسوسات التي درجتها العرفان فانظر كيف يكون
حركة البعد مع حركة الظل البعد وقلمه ايضاً ومن لم يشع صدره لهذا الكلام

هذا الكلام هو الذي بهر في نفسه وبصر به غيره لكن عند نزول الشمس وغيبه السراج ووجوده في الظل ادر كوا تفرقه ضرورة بين محل الظل وبين موقع الضياء فانك فوا ان النور معنى ورا الاولين بذكر مع الاولين حتى كانه لشدة انحاء الابدرك ولشدة ظهوره لا كفي وقد يكون الظهور سبب الخفاء والشيء اذا اجاوز جوه انعكس عما ضده فاذا عرفت هذا واعلم ان ارباب الصابرين ما راوا شيئاً الا رؤا الله تعالى معه وزاد على هذا بعضهم فقال ما رايته شيئاً الا رايته الله قبله لان منهم من يرى الاشياء به ومنهم من يرى الاشياء فيراه والاول الاشارة بقوله تعالى اولم يكف بكم ان كل شيء شهود وان الثاني الاشارة بقوله سبحانه ايا شارب

فليج هذا النمط من العلم فكل علم رجال وكل ميسر لما خلق له الفصل
 الثاني في بيان مثل المشويع المصباح والزاجحة والقيم والزيت والدار
 ومعرفة هذا مستدعي تقدم قطبين مسح المجال فيها ال غير جذجد ولا لكن
 اشير اليها بالرمز والاختصار اجدهما في بيان سر التمثل ومنهاجه ضبط
 ارواح المعاني بقوالب الامثلة ووجه كيفية المناسبة بينهما وكيفية
 الموازنة من عالم الشهادة التي منها طينة الامثال وعالم الملكوت التي منها
 مستير ارواح المعاني الشان مستنزل في طبقات ارواح الطينة البشرية
 ومراتب انوارها فان هذا المنزل مسوق لسان ذكر اذ قرأ ابن مسعود
 مثل حور في قلب المؤمن لمشكوه وقرأ ابن مثل قلب من آمن لمشكوه
 القطب الاول في سر التمثل ومنهاجه فاعلم ان
 العالم عالمان روحاني وجسماني وان شئت قلت جسني وعقلي وان شئت
 قلت علوي وسفلي والكل متقارب وانما تختلف باحلاف العبارات
 فاذا اعتبرتها في انفسها قلت روحاني وحساني ولن اعتبرتها باضافه
 اجسامها ال لاخر قلت علوي وسفلي وربما سميت اجسامها عالم الملك والشهاده
 والاخر عالم الغيب والملكوت ومن يطلب الحقائق من الالفاظ ربما خسر عند
 كثرة الالفاظ وتخييل كثرة المعاني والذي يكشف له الحقائق جعل المعاني
 اصلا والالفاظ تابعا وامر الضعيف بالعكس منه اذ يطلب الحقائق من
 الالفاظ وال قويير الاشارة بقوله تعالى ان من مشى مكيافا وجهه الهدى
 امن مشى سويافا عاصراط مستقيم واذا عرفت معنى العالمين فاعلم
 ان العالم الملكوتي عالم غيب اذ هو غايب عن الاكثريين والعالم الجسني عالم
 الشهاده اذ يشهده الحافه والعالم الجسني مرقاه ال العالم العقلي فلو لم يكن
 بينهما اتصال ومناسبة لاشتد طريق الترفي اليه ولو تغذر ذلك ليعتد
 السفر ال اخره الروبوتية والغرب من الله تعالى فلا يقرب احد من الله

ما لم يطا بموجبة حظيرة القدس والعالم المرتفع عن ادراك الجس والخيال
 هو الاثنى نغيبه العالم القدس فاذا اعتبرنا جملة من حيث الارجح منه
 شيء ولا يبرضه شيء هو قرب منه سمينا حظيرة القدس وانما سمينا
 الروح البشرى الذي هو حجر لواح القدس الوادل المقدس ثم لن هذه
 الحظيرة فيها حظاير بعضها اشد اعانافا في معاني القدس من لفظ الحظيرة
 بجمع طبقاتها فلا تظن ان هذه الالفاظ طامان غير معقولة عند رباب
 البصائر واشتغالي تمنع كل لفظ مع ذكره بعدن عن المقصد فليكن التشر
 لفهم الالفاظ فارح ال الغرض واقول لما كان عالم الشهادة
 مرقاة ال عالم الملكوت وكان سلوك العراط المستقيم عن هذا الرز ويغير
 عنه مالدس ويمنازل القدس فلو لم يكن بينهما اتصال ومناسبة لبطل الترفي
 من اجدها ال الاخر فجلت الرحمة الالهية عالم الشهادة عما وذلن عالم الملكوت
 فاما من شيء في هذا العالم الا وهو مثال شيء اخر في ذلك العالم وربما كان
 الشيء الواحد مثال الاشياء من عالم الملكوت وربما كان للشيء الواحد من
 الملكوت امثلة كثيرة من عالم الشهادة وانما يكون مثلا اذا ما تله نوعا
 من المماثلة وطابقه نوعا من المطابقة واجسام تلك الامثلة مستدعي
 استقصاء جميع تلك الموجودات من العالمين جميعا وان تلي به القوة
 البشرية وما تسع لفهم القوة البشرية قلنا تلي بشرها الاعمار القصور
 فغايثي ان اعرف منها انموذجا لتستدل باليسر منها على الكثير ومنفعة تلك
 باب السصار هذا النمط من الاسرار فاقول ان كان
 عالم الملكوت حواهر نورانية شريفة عالمة يغبر عنها بالملايكة منها
 تفيض الانوار على المارولع البشرية ولاجلها يسمى اربابا ويكون الله تعالى
 رب الارباب لذلك ويكون لها مراتب في نورانيتها متفاوتم فبالحرك
 ان تكون مثالها من عالم الشهادة الشمس والقمر والكوكب والساكن للعرش

أولا ينبغي درجته الى ما درجته درجة الكوكب فيبقى له اشراق نوره و
 يتكشف له ان العالم الاسفل راسه تحت سلطانه وسكنت اشراق نوره
 وينتج له من جماله ومن علو درجته ما ينادي ويقول هذا الذي تم اذا
 اتخ ما فوقه ما رتبته رتبة القمر راس الاول في مغرب الهواء بالاضافة
 الى ما فوقه فقال لاله الجبال والفلين وكذلك ترقى الى ما مثاله الشمس فزاه
 اكبر واعل فيراه قابلا للمثال لنوع مناسبة له معه والمناسبة
 مع ذلك النقص نقص واقول ايضا فتمت بقول وجهي للذي فطير
 السموات والارض جيفا مسلما وما انا من المشركين ومعنى الذي اشار
 بهمة المناسبة لها اذ لو قال قابلا لمثال مفهوم الذي لم يتصور ان
 يجاب عنه فالمنز عن كل مناسبة هو الاول والحق ولذلك لما قال بعض
 الاعراب لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسبة الاله تزل في حوايه قلوبهم
 اجدال اخرها معناه ان القدس والنزه عن النسبة مستبته ولذلك
 لما قال فرعون لموسى وما رب العالمين كالطلب لما هتبه لم يجبه الا
 بتعريفه بافعاله اذ كانت الافعال اظهر عند السائل فقال رب السموات
 والارض فقال فرعون لموسى ما كنز عليه وعدوله في حوايه عن مطلب
 الماهية الاستمعون فقال ربك ورب انبياء الاولين فنسبه فرعون
 الى الجنون اذ كان مطلب المثال والماهية وهو يجب عن الافعال فقال
 ان رسولكم الانى ارسل اليكم الجنون ونسبهم الى ان الامم ورجع
 فاقول علم الجبر يعرف كل منها ضرب المثال الى الرويا
 جزم من النبوة اما ترى ان الشمس الرويا تغيره السلطان لما بينهما من
 المناسبة والمماثلة في روجان وهو الاستعلاء على الحافة مع فيضان
 الآثار على الجميع والقمر تغيره الوزير لا يفاضل الشمس نوره بواسطة
 القمر على العالم عند غيبتها كما يفيض السلطان آثاره بواسطة الوزير

عما من يجب عن جهة السلطان ولن من يرى ان في يده خاتما تختم به افواه
 الرجال ورفوع النساء فيغيره انه موذن موذن قبل الجهد في رمضان
 وانه من يرى ان حبيب الزينة في التور فيغيره ان جهة حاربه من
 امه وهو لا يعرف فاستقضا ابواب التغير فيذكر ان هذا الجسر فلا
 نكثر الاشتغال بعدها بل اقول كما لن في الموجودات العالية
 الروجانية ما مثاله الشمس والقمر والكوكب فكذلك فيها ما له امثلة اخرى
 اذ اعترفت منه اوصاف اخرى سميت النورانية فان كان في ذلك الموجدات
 ما هو ثابت لا يتغير وعظيم لا يستصغر ومنه ينفي الودية القلوب
 البشرية مياه المعارف ونفائس المكاشفات فمثاله الطور ولن
 كان في موجودات تنطق تنكر النفايس او لا بعد البعض فمثالها
 الوادين وان كان تنكر النفايس بعد انضالها بالقلوب البشرية محزن
 من قلب ال قلب فمثله القلوب ايضا اودية ومغني الوادين قلوب
 الانبياء في الاوليات العلماء ثم من بعدهم ولو كان هذه الاودية دون الاول
 ومنها يغترف في البحر ان يكون الاول هو الوادين الامم للكنز منه
 وعلو درجته وان كان الوادين الادون سلق من احد درج الوادين
 الامم فمغترفه من شاطئ الوادين الامم دون الجبه ولما كان روج
 النبي صلى الله عليه وسلم سراجا منيرا فكان في روج مقتبس بواسطة
 وحي كما قال تعالى واوحينا اليك روجا من امرنا فاما منه لا يقتبس
 مثاله النار ولان كان المتلقفون من الانبياء بعضهم على بعض التقليد
 لما سمعهم على خط من البعير فمثال خط المقلد الخمر ومثال خط
 المستنصر الجذوة والقبس والتهار فان صاحب الذوق مشار للكني
 في بعض الاحوال ومثال تنكر المشرك في الاصطلاح بالنار وانما حصل النار
 من معه النار لا من سيج خيره ولن كان اول منزل الانبياء الترقى الى العالم

المقدس عن كونه الجسد والخال فمثال ذلك المنزل الواحد المقدس ولذا لا يمكن
 وطأ ذلك الواحد المقدس إلا بطالع الكونيين الدنيا والآخرة والتوجه الواحد
 الحق وكانت الدنيا والآخرة متقابلتين متجاذبتين وهما عارضان للوجود الواحد
 البشري على أطرافهما مرة والتلبس بهما أخرى فمثال أطرافهما عند الجرام
 التوجه إلى جهة القدس خلق الغلب يترقى إلى جنة الروبية مرة أخرى
 ونقول أن كان في ملك أخضر شيء بواسطة نقش العلوم المعصلة في
 الجواهر القابلة لها فمثاله القلم وإن كان في ملك الجواهر القابلة ما بعضها
 سابقه إلى اللقي ومنها ما ينقل إلى غيرها فمثاله اللوح والكتاب والرق
 المنشور وإن كان فوق الناقش للعلوم شيء فمثاله اليد وإن كانت هذه
 الحفرة المشتملة على اللوح واليد والقلم والكتاب ترتيب منطوق فمثاله
 الصورة وإن كان بعد الصورة النوع ترتب على هذه المشككة في علم
 صورة الرحمن وخلق بين أن يقال على صورة الرحمن وبين أن يقال على صورة
 الله لأن الرحمة الإلهية هي التي صورة الحفرة الإلهية هذه الصورة
 ثم انعم على آدم فأعطاه صورة مخضرة جامعة لجميع اصناف ما في العالم
 حتى كأنه كل ما في العالم وهو نسخة من العلم مخضرة وصورة آدم على هذه
 الصورة مكتوبة بخط الله فهو الخط الإلهي الذي ليس يمحى وفاد يتغير
 خطه أن يكون رقما وحر واما يتغير كلامه أن يكون حرفا وصوتا وقلمه
 أن يكون قصباً وخشباً وبدنه من أن يكون لحماً وعظاماً ولولا هذه الرحمة
 لعجز آدم عن معرفة الرب تعالى إذ لا يعرف ربه إلا من عرف نفسه
 فلما كان هذا من آثار الرحمة صار على صورة الرحمن على صورته لله فان
 الحفرة الإلهية عن حفر الرحمة وعجز حفر الملك وعجز حفر الروبية ولذلك
 أمر باللسان جميع هذه الحفريات فقال تعالى قل أعوذ برب الناس ملك الناس
 الله الناس ولولا هذه المعاني لكان قوله عليه السلام غير معلوم بل كان معنى

أن يقول على صورته واللفظ الواحد في الصحيح الرحمن والآن نتمم حفر
 الملك عن حفر الإلهية والروبية مستخرجاً طويلاً ولتخبرنا فليكن
 من الأمثلة هذا الحفر فان هذا الحفر لا ساجله ولذا حدث في نفسك
 نفوراً عن هذه الأمثلة فانفس بقوله تعالى أنزل من السماء ما فسدت
 أودنة بقدرها إلا أنه فانه كيف ورث في التفسير أن لما هو المعرفة و
 القلوب والودنة القلوب **ح** ثم واعتذار لانظن في هذا
 الأمثلة وطريق من الأمثلة رضة مني في رفع الطواهر واعتقاد
 في أبطالها حتى أقول مثلاً لم يكن مع موسى نعلان ولم يسمع الخطاب بقوله
 تعالى أدخله نخلة حاشية فان أبطال الطواهر راء الباطنية الذين
 نظروا إلى أحد العالمين بعين عورتهم ولم يعرفوا الموارنة بين العالمين
 ولم يفهموا وجهه في دابة الأمثلة إلى حد الضغط بها المعارف
 العقلية ولا يضطرب ولا يتزلزل ولا تنتشر انتشاراً يخرج عن الضغط فمع
 المعين المثالي الخيال للمعارف العقلية وهذه الخواص الستة لا كرها
 في عالم الشهادة بالإضافة إلى الأنوار المبهجة إلا للزحاجة فانها في الأصل
 من صهر كشف لكن صغر ورقق حتى لا يحجب نور المصباح بل يورديه
 على وجهه ثم تحفظه عن الانطفاء بالرياح العاصفة والحركات الغريبة
 فهذا أوفى مثال له وأما الثالث وهو الروع العقل الذي به إدراك
 المعارف الشريفة الإلهية فلا يخفى عليك وجهه مثله بالمصباح وقد
 عرفت هذا فما سبق من بيان معنى كون الأنبياء سراجاً منيراً وأما
 الرابع وهو الروع الفكر فمن خاصيته أنه يتبدل من أصل واحد ثم
 ينشعب منه شعبتان ثم من كل شعبه شعبتان وهكذا إلى أن
 كثرت الشعب بالقسمات العقلية ثم يقضي الآخرة إلى تنازع هي ثماتها
 ثم ملك الثمرات يقول فتصرد راساً لها لم يكن لمشي بعضها البعض

حتى تهادن ال شرار وراها كما ذكرنا في كتاب قسطار المسقم فبالجرك
ان يكون مثاله من هذا العالم الشجر واذا كانت ثمراتها مائة لتضاعف انوار
المعارف وبناتها ونفاها فبالجرك ان لا تمثل شجرة السوفجل والفاج والرمان
وعينها بل من جملة ساير الاشجار التي تنوء خاصة لان ثمرتها الزيت
الذي ياف المصالح ويختص من ساير الادهان بحاصله زيا في الاشراف
قلة الدخان واذا كانت الماشية التي تكثر فسلها والشجر التي تكثر ثمرتها
تسمى مباركة فالتى لا يتناقص ثمرتها الى حد محدود اول ان تسمى شجرة مباركة
واذا كانت شجرة الفكر العقلية المحضة خالصة عن قبول الاضافات الى
الجهل والقرب والبعد فبالجرك ان لا يكون شرقه ولا غربيه وامسا
الى مس وهو الروح النبوي القدسي المنسوب الى الانبياء اذا كانت في
غاية الاشراف والصفاء وكانت الروح المعقل منقسمه الى ما يتجلى في العلم
وتبيينه ومير من خارج حتى يستمر في انوار المعارف وبعضها يكون في
شدة الصفاء كما انه هم الذين بلغوا درجة الزخاوة كما سيأتي معنى الزخاوة
لان الجبال التي تخذ من طينته المشكوه صلب كشف عجب الاسرار ويجوز ان ينزل
ومني الانوار ولكن اذا صفا حتى اذا صار كالزجاج الصافي صار غير قابل
عن الانوار بل صار مع ذلك مودعا للانوار بل صار مع ذلك حافظة للانطقا
بعواصف الرياح وسياتل الزخاوة فاعلم ان العالم الكشف الخيال
السفل صار في الانبياء زخاوة ومشكوه للانوار ومصفاة للاسرار
ومرفاه الى العالم الاعلى وهذا يعرف ان المثال الظاهر حق ووراه سر
وفس على هذا النور والطور وغيره **دقيقة** اذ قال رسول الله
صلى الله عليه وآله رايته عبد الرحمن رعوفا بوضا كنهه جوا فلا تظن ان لم
تشاهد ذلك بالبحر بل فكرهه في فطنته كما يراه النائم في نومه
ولن كان عبد الرحمن مثلاً نايماً فان اما اثره في اختلال هذه المشاهدة

سلطان الجواس على النور الباطن الملقن فان الجواس شاغلة له وجاذبة اياه
الى عالم الجس وصارفة وجهه عن عالم الغيب والملوك وبعض الانوار النبوة
قد تستعل وستولن بحيث لا يسميها الجواس الى عالمها ولا تستعلها فليشاهد
في البقطة ما تشاهد غيره في المناظر ولكنه اذا كان في غايبة الكمال لم يقتصر
ادراكه على محض الصورة بل عبر عنه الى السرفا فكشف له ان الايمان جاذب الى كنهه
وهو العالم الاعلى والمال جاذب الى كنهه الحاضر وهو العالم الاسفل فان
كان الجاذب الى اسفل اقوى او مقاوما للجاذب الى اخر صد عن المسير الى كنهه
وان كان جاذب الايمان اقوى اورث عسرا او بطا في سيره فكون مثاله
من عالم الشهادة الجوى فلكل كنه له انوار المسير من وراء جاذبات الخيال
ولذلك لا يقتصر حكمه على عبد الرحمن ولكن كان جواره مقصورا عليه بل حكم
به على من قبل ايمانه وكثرت ثروته كثر الايزاج الايمان ولكن لانفاقه لرحمان
قوة الايمان فهذا عرف كنهه ابحار الصورة وكفيه مشاهدته للمعال من
والصور الاغلب انه يكون المعنى سابقا الى المشاهدة ثم يشرق على الروح
الخيال فيطلع الخيال بصورة مولده المعنى كالكيفية وهي النمط من الوعي في
البقطة فتعبر الى التناوب كما انه في النور فتعبر الى التغير والواقع منه
في النور نسبت الى الجواس النبوة نسبة الواحد الى ستة واربعين
والواقع في البقطة نسبت اعظم من ذلك واظن ان نسبت الى نسبة
الواحد الى الثلاث فان الذي انكشف لنا من الجواس يجمع شعبا بين
لته اجناس وهذا واحد من تلك الثلاثة القطب الثاني
في بيان مراتب الارواح البشرية النورانية اذ يجمع فيها انوار
القرآن **ق** اول منها الروح الجواس وهو الذي تنطق ما يورث الجواس
الجس وكانه اصل الارواح الحيوانية واوله اذ به صير الجوان حوانا
وهو موجه للصبي الرضيع **الثاني** الروح الخيال وهو كشتيت ما

اورده الجواس وكفله مخزونا عنده ليعرضه على الروح العقل الذي هو فوقه
 عند الحاجة اليه وهذا لا يوجد للصبي الرضيع في مبداء شوه ولذلك يرحل
 بالشيء ليأخذه فاذا غيب عنه نساها ولا تتركه نفسه اليه اليه كبر
 قليلا فيصير كمن اذا غيب عنه شيء وطلب لبقا صورته محفوظة في خياله
 وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض الا وجد للفراش المتهايف
 على النار لانه يقصد النار لتضعفه بضبا النار فيظن ان السراج كونه مفتوح
 الى موضع الضيا فيبقى نفسه عليه فتأذله ولكنه اذا جازوه وجعل
 في الظلمة عاوده مرة بعد ولو كانت الحافظة المستشه لما اداها الجس
 اليه من الالم لما عاوده بعد لئلا يضر به مرة فالكل اذا ضرب مرة خشية
 وراا الخشية من بعد ضرب الثالث الروح العقل الذي هو درر
 المعان الحارجه عن الجس والخيال وهو كجوه الاكسي الخاص لا يوجد
 للبهائم والحيوانات ومدر كانه المعارف الضرورية الحكيم كما ذكرنا عند
 ترجمه نور العقل على نور العين السراج الرابع العقل وهو الذي تأخذ
 المعارف العقلية المحضة فتوقع بينهما تاليقات وازدواجها وتصفية
 منها معارف شريفة ثم اذا استفاد نتيجتين مثلا مثلا الف منها يتبعها
 اخرى واستفاد سمحة اخرى ولا زال يزايد كذلك الى غير نهاية الخامس
 الروح القدسي النبوي الذي يخص به الانبياء وبعض الاولياء وفيه يتخلل
 لوائح الغيب واحكامها معارف لا تخفى جملة من معارف ملكوت السموات
 والارض بل من المعارف الربانية التي تقود بها الروح العقل والفكر
 واليه الاشارة بقوله تعالى وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ما كنت تدري
 ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا بين يدينا لا تبعد اليها
 العقول في عالم العقل ان يكون وراء العقل طور اخر يظهر فيه ما لا يظهر
 في العقل كما لا بعد كون العقل طورا وراء التميز والاحساس نكتفونه

عوالم عجائب تقصر عنه الاحساس والتميز والتحمل اقصى الحماز وقفا على
 نفسك فان اردت مثلا لا فيما يشاهد من جملة خواص بعض البشر فانظر
 الى ذوق الشعر كيف يخص به بعض الناس وهو نوع احساس وادراك
 وكبره عنه تعظم حتى لا يميز عندهم الا الحان الموزونة من المنزجفة
 وانظر كيف عظمت قوة الذوق في طائفة حتى استخرجوا بها الموسيقى
 والاعاني ولاوتار وصنوف الدسات التي منها الحزن والمطر ومنها
 المضحك ومنها القائل ومنها الموجب للغشى وانما يغفل هذه الآثار فمن له
 اصل الذوق واما العاطل فيشاكله في سماع الصوت وضعيف فيه
 هذه الآثار وهو يتعجب من طرايب الوجد والعشي ولو اجتمع العقل اكمل
 من ارباب الذوق على تفهمه معنى الذوق لم يقدر واعلمه فهذا امتياز
 في امر خبير لكنه قريب ال فهم كقصره الذوق الخاص واجتهاد في خبر
 من اهل الذوق شيء من ذلك الروح فان الاولياء منه خطا وافيما وافرا
 ولن لم تقدر فاجتهد ان خير ما قيسة التي ذكرناها والشبهات التي
 اشترتها اليها من اهل العلم فان لم يقدر فلا اقل من ان يكون من اهل الايمان
 بها ويرفع الله الذين امنوا منهم والذين اوتوا العلم درجات والعلم فوق
 الايمان والذوق فوق العلم والذوق وجدلن وللعلم قياس وعرفان
 وللایمان قبول بحمد والتقليد وجسم الظن باهل الوجدان او باهل
 العرفان فاذا عرفت هذه الارواح الخمسة فاعلم انها مجتمعة انوار
 اذ بها يظهر اصناف الموصوفات والجس والخيال منها وان كان يشارك
 البهائم في بعضها لكن الذي للانسان فيه بمط اخر اشرف واعلم وخلق
 للانسان اطر عرض اجل واسمي واما الحيوانات فلم لها الا يكون
 اليها في طلب غذائها وفي تسخيرها وانما خلق الاردمي ليكون شبهة تقتض
 بها من العالم الاسفل منادى المعارف الدنية الشريفة اذ الانسان اذا

ادرك بالجنس شيئا معنا اقتبس منه عقله معنى عاما مطلقا كما ذكرناه في مثال
 عبد الرحمن وعوف واذا عرفت هذه الارواح الخمس فلنرجع الى عرض الامثلة
 ببيان امثلة هذه الامة اعلم ان القول في موازنة هذه الارواح الخمس
 المشكوه والزاجنة والمصباح والرزق والتحق يمكن طوله لكنه اوجه
 واقتصر على التبيين عما طرفه **فما قول** اما الرزق الجساس فاذا نظرت
 الى خاصيته وجدت اواره خارجة من قرب علة كالعين والاذنين
 والمخزن وغيرهما فاوضح مثال له في عالم الشهادة المشكوه واما
 الروح الخيال فيقدر له خواص ثلث احدها انه من طينة العالم الغفلان
 الكثيف لان الشئ المتحد ذو مقدار وشكل وجمادات بصورة مخصوصه
 وهو عاينة من الجمل من قرب او بعد ومن شأن الكثرة الموصوف
 باوصاف الاجسام ان يحس عن الاول العقلية المحضة التي تنزع
 عن الوصف بالجمادات والمقادير والقرب والبعد الثانية لان
 هذا الجبال الكثيف اذا صفي ورقق وهذب وصنط صار مواز للمعاني
 العقلية وموديا لانوارها وغير قابل عن اشراق نورها منها التشابه
 ان الخيال كالنور ابطال الاسرار من هيب المحتويه فان الذي يحرك
 الظاهر حشون وان الذي يحرك الباطن باطن والذي يجمع بينهما كامل
 ولذلك قال عليه السلام للفران ظاهر وباطن وحد ومطلع وربما نقل
 هذا عن كرام الله وجهه موقوفا عليه **بل اقول** فم موسى من
 خلق النعلين اطراح الكونين فامثل ظاهرا خلق النعلين وباطنا
 باطراح العالمين وهذا هو الاختيار في العبور من الشئ الى غير من
 الظاهر الى السر ووفق من سجع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يدخل
 الملائكة بيتا فيه كلب وقنني الكلب والكلب البيت ويقول ليس
 الظاهر من بل المراد تلبية القلب عن كلبه الغضبه انه يمنع

هو البرج الذي يتلف فيه جميع القوى التي تحفظ نظام الموجودات عما ما نظمت الطبيعة
 الالهية فان وسطا سماء الجدي بيت زحل للعلم الذي لا يعلم اعلم من المتخبر كوكبه وهو
 دليل السموات والنبات والاداء والنفا واول قابل من القوى الالهية الفاضلة على
 الموجودات وصارت بذلك رتبته الى كمال العالم نسبة الملائكة والى هذا العالم نسبة
 المتأخرة وصارت كذلك للمنافي للفر السبع القلب الدار على القوى الطبيعية المسيجة المتصلة
 وناسعه وثالثه وهما القوس والجوزاد ليل المقاصد بالحر كات في الاراء والمذاهب
 والاختيارات في العلوم والاديان والتفكر في المكان بينا المشتري وعطارد اللذين
 يدلان بالطبع على هذه المعاني فان المشتري صاحب تاسع الحمل الكوكب الدار على العقل
 وهو من وضع قوس الكواكب في مرتبة الاصل والمبدأ الفاعل للعلوم وعطارد صاحب
 ثالث الحمل منزلة الفرع المنفعل المظهر بما يقبله من المشتري الموازي له في بيت
 العلم الذي هو فعل العقل وسابعه الميزلن بيت الزهر دليله الاظهار لما يقبله من
 المربع صاحب برج الحمل لما تشاكله المولدة للموجودات توليد اجساما بالمرأوجة
 والكج واخر روجانيا ما فاة المعاني التي تستبطنها النفس بالبيان عنها
 والافصح ورابعه السرطان بيت القمر وشرو المشتري دليله العواطف الدار عليها
 القمر بالطبع لما عليه في الوضع من سائر الكواكب في مرتبة الاخير وخامسه برج
 الاسد بيت الافرع والذات وصاحب الشمس صاحب شرف الحمل الدار على
 النزاع الى الامور الراسية والالتداد بها في باقي الكواكب مستطوعا على الطبيعة ومطابق
 لما ينبغي ان يكون عليه الامر الافضل في التاسب والتشاكل وكان يجب ان يكون الشخص
 المتوقف ظهوره مرتبطا بالبرهنة بعضها بعض في اتفاق كونه بان يكون هذا البرج طالع
 ويكون استعلا آخره وملكه على سائر المالك في الوقت الذي يبلغ انتهاء القرن الى به
 لبحر الامرة النظام على حريان الامور على البحر الطبيعي وسريان القوى الكلية في
 العالم انه فتداعا الدلائل كونه من الاحول السماوية في التاخر ومن المانة
 المستعمل للقبول في التاخر وفي المكان الموافق والزمان المناسب وتتوارى القوى

الخصم

بسم الله الرحمن الرحيم رب ير ولا تعسر
 أما بعد حمد الله تعالى كما حقه والصلاة على نبيه محمد خير خلقه فان مولانا السيد الاجل
 تاج الدين معين الاسلام ضاعف الله قدره وشره ما نول المعارف صدره واحفه لطايف
 البين والاقبال وجنبه غايه الزخ والفضال تعرض في اشاعه وراثته العزبة الالفاظ
 الصابية المعاني العريضة القوايد الحميدة المصادر والموارد الاستكشاف امر علمي قد
 كان في حيز الكتمان ولم يستخرج برورة الفضال بيان وهو فضاء اسلا ما ان ثم
 انتهت بجاذبة اطراف الكلام الى علم السحر والظلمات والبركات والاعاجيب
 التي يمكن ان رايها من مشاهد صور مجسوسة لاشاهدها الحاضرون واقدارهم غا
 افا علة عريضة وصناعات عجيبة قلما يترشح الطبيعة بامثالها واشباه ذلك خواص
 الانبياء من الوحي والمعجزات فرائد لن اومى في هذه الرسالة الى حقيقة كل واحد من
 هذه الامور واجعلها توطئة لذكر الامر المستور ومثل في الاستدلال ما عني به
 والتقريب الى حله الرفيع كشف حبه مما حقه الله تعالى من فحول المواهب وعيون
 الفضائل والمناقب وانما من بحر الله العلم ونفاذه العلم وفوقه الفصل وكما العقل
 وزكا النصح سداد الخلد من مثل من يدين الى البحر مطا وال الروض زهر وال الشمس
 سراجا وال عين السبيل الى اجاجا الا ان اعتمد سعة كرمه وجعلت هذه الرسالة
 مشتملة على فصول **الاول** في الصور التي كتبت مشاهدتها الانبياء والابرار
 والكهنة والسحرة بل النيام والمهرويون والشان في الآثار العجيبة الصادرة عنهم
الفصل **الاول** ففض في خمس مقدمات لا يشهد المقصود
 اولها **المقدمة الاولى** من ان تعلم ان الانسان حواس اربعة مشتركة
 فيها الكثر الحيوانات اولها **الجس** المشترك وهو قوة مركبها الروح الحولية التي في
 التجويف لاد من الدماغ وضو صا في مقدم هذا التجويف وشانها قبول جميع الصور
 المنطبعة في الجواسر الحسية تظاهرة وكانها اصل تشعشع عنه الجواسر الظاهرة
 ويتأهل اليه اشها وبرشد ال اثباتا امر ان اجسها انما يحكم على هذا الملح للزبون
 ان

يتأهل

٦

كما ان الخيال والمصورة حزانة الصور فلهذا اربع قوى وتوسطها قوتها اخرى شتى مفكرة
 ومتخيلة باعتبارين وعلى الحاسة الخامسة اما اذا استعملها النفس الناطقة التي شئت
 اليها بعد شتى مفكرة واذا استعملها الوهم الموحى لاكثر الحيوانات يسمى مجملها ومردجها
 الرفع التي في التوقف الاوسط من الدماغ عند الدولة وشانها تركيز الصور اما خلة عن
 الجرس المخرونة في الخيال بعضها بعض وتفصيل بعضها عن بعض وتركب المعاني المدركة
 بالوهم المخرونة في الخاطفة بعضها بعض وتفصيل بعضها عن بعض وتركب المعاني
 بالصور وتفصيلها عنها ايضا فتجمل انسانا اذا اجناب عن اوبلايد من وتجمل بين الريب
 والشاه ملأه وموالاته مخازن المعاداة والمنافاة وبالجملة فجلتها حكاية كل ما
 يليها من المذكرات والامزجة بما سبها وسرعة التفكر من الشئ الى نظيره اوضح
 او ما يناسبه وجه من الوجوه فلهذا مقبرة المفكرة الشائعة ان تعلم ان
 للانسان قوتين من سائر الحيوانات باذراك الماهيات المجردة بذاتها في المادة وحده
 الماديان عن الغواشي الغريبة التي غشيتها بسبب الماهية كالصورة الانسانية فانها
 اذا وجدت في نيد وعمره وتخصصت بقدر من الكيف والايض والوضع ولا يتصور
 حصولها في الاعيان الا في هذا الوجه ثم الانسان قد دركها مبراة عن هذه التخصصات
 التي هي علائق الماهية ولوا جفها ولا شكرانه لا يدركها بما يشايرها سائر الحيوانات
 بل بقوتها اخرى مخصوصة به فاذن له قوة هذا شأنها وهو ادراك الماهية البرية عن
 شوايب الماهية وتجزئها لاهله المكنونة بالعوارض للمادة عنها وهذه القوة اجدها
 شجتي النفس الناطقة وسمى قوة نظرية والشجعة الاخرى سمي قوة عملية واما
 النفس الناطقة ليست بحكم ولا قوة منطبعة في جسم بل هي من جبر العقول المقارفة
 البرية عن الماهية ولوازمها وسميتها الى البدنية المنصرف فيه عايسل الكرم والتخبر
 لتساير ضرا من الاستكمال والخوض في ترج ذلك مما لا يلق هذا المختصر فان توجنت
 رعبته الى انما استغفاله كلاما بسيوطا في علم النفس سار من واقف الغم القدره
 المفكرة السالفة ان تعلم ان نفوسنا في مبدأ الفطرة ليست عاقله بالفعل

بل

بل بالقوة وانما تخبر عاقله بالفعل بسبب تجزئتها اليه وذكر انما اذا طاعت الصور
 الجبرية التي في الخيال والكسبية ذلك استعدادا انما يحصل صورة معقولة خاصة
 بذلك الاستعداد اذ تشرق عليها نور العقل الفعال الذي هو اللوح المحفوظ في لسان الشرح
 فصارت تلك الصورة لنفوسنا مجرعة عن علائق الماهية ومعنى اشرق نور العقل الفعال
 فيضان تلك الصورة منه في انفسنا عاقلها فوارضها فيها فان الحركات كلها موحدة
 متشقة فيه عاقلها وكل وقد استقصى ببيان هذا في الايمان وفي جزئ من الطبعات
 متعاقدة للعلم الاعلى ففرض منه في نفوسنا ما تستعد له بحسب حصول المعاداة
 التي هي الجوانب الخاصة المتمثلة في الخيال فلو توال حصول الاستعداد لتوال ايضا
 تلك الصور فاستغشت نفوسنا نقش ذلك العالم كلمة اذ ليس في الخيال الا محو لاه
 من عند المبادئ الاولى وانما عوقه عنه خلوا القوابل عن الاستعدادات الخاصة
 المفكرة الرابعة ان تعلم ان هذه القوى كلها معاون النفس شتى
 بها في سويها اوطانها ولكنها مع ذلك متحدة متزامنة ومعطلة للنفس عن
 احوالها وعز فعالها الذاتية ايضا اذا تشغلته بافعالها فاذا اخذ الحس الظاهر
 في خاص فاعلم استنبج الحس الباطن ففقد العقل الله وتدخل عليه الفكر الذي انتم
 دون القوى المفكرة واخذت النفس ايضا الى الظاهر واقلت بجليتها عليه فان من
 شأنها الاشتغال بالفعل الاقوى من افعال قوى البدن مثبت افعالها الاستعدادات
 التي لا تلح فيها الى المفكر ايضا ولكن اذا تخلص الباطن لاجله ركزت الحواس للظاهرة
 ووقفت في افعالها وهكذا حال جميع القوى فان الشهوة شاغلة للنفس عن الغضب
 والغضب عن الشهوة ثم ان كانت النفس قوية قد استفادت ملكة الاستعلاء والسطوة
 على القوى البدنية فاذا استقامت الى افعالها الذاتية اذ عنت جميع القوى تحت
 تصرفها واستعملها اياها بحسب مصالحها الناجزة ولم يجد ال المعارضة سبيلا
 فما كان من القوى انما عين النفس في هذا المرام بالسكون والركول كان منه ذلك وما كان
 اعانته تزداد عاقلها تزداد وتصرفه حسب تحريفه وانطبعا به بنقوش جريئة

الاولى

التي

استباحته

في لباس المانة وعلايقها بآذنية النفوس الكلية البرية عن شوايب المانة الفاضلة من
 العالم العقل اوجيكية لها ظاهرا دعائه فيه هـ المقصود من الخامسة ان الحس
 المشترك الذي هو مرآة صور المحسوس ونوع النفوس الحرة التي لا تملك الادراك الحسي دون
 انطباع الصور فيها كما ينطبع عن الظاهر ينطبع عن الباطن واذا انطبع عن الباطن كان
 المنطبع فيه مشاهدا حيا مشاهدا بحسب الحاسيات الخارجية فليست الصور المحسوسة
 المنطبعة فيه تغير مشاهدتها لورودها من الخارج بل تتمثلها وارثا منها في هذه الالة
 فاذا تمثلت فيها صورة لا تراه من خارج بل من داخل كانت مشاهدتها ايضا فان المرآة لا تخلط
 انطباعها بالصور باخلاف جهات الصور بل ينطبع بكل صورة حرة في المرآة جهتها
 اذا ارتفعت الجواريل والقوى المتخيلة شأنها اختراع الصور بالتركيب والتفصيل كما بينا
 فاذا انطبع تلك الصور في الحس المشترك رويته مشاهدتها كما يرى الصور الوارثة من
 خارج اذ المدرك الحسي الحقيقي هو نفسه انطبع في هذه الالة اما الامر الثاني فهو
 محسوس عام معنى انما انطبع في الالة مثاله لان ذلك الامر الثاني هو نفس المحسوس
 فكما انطبع صورة في هذه الالة وردت من داخل او من خارج وانترعت من الامر
 الخارج او الداخل حصلت المشاهدة والادراك الحسي هـ واذا قد فرغنا من امر
 المقدمات فلنشر في ذكر مقصود هذا الفصل فنقول لن هذه الصور
 التي رآها المرض والمهرورون والنوم والكهنة ولن التي رآها ارباب النفوس من
 الانبياء والاولياء كلها لاسبابها الامور خارجة فان الامور المحسوسة الخارجية
 لا تختص برأيها شخص دون اخر مساو له في النسبة الى ذلك الخارجي فاذا ورد بها على
 الحس المشترك انما هو من داخل اعني من القوى المتخيلة الدائمة الحركة في الصورات
 والخيالات والما كما نراعي الاستغالات من شئ الى مله فربما منه وجه ما و لو
 خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن طبع الحس المشترك مثل هذه الصورة هـ هيبة الاله
 عند كل الوقوع بالامانة لها ولكل صرعا هذا الصوب امر لن احد ما الحاسيات
 الخارجية المستخلصة لوج الحس المشترك رسومها ونقوشها فلا تسع لرسم

يوجع

محسوسة

الحصيل

المتخيلة فيعوق المتخيلة اذا عن العمل والشاى تسلط العقل او الوهم عليها بالاضطراب
 والحفظ عن الاضطراب والحركة لكي تستعملها فيما يجيزها فتسكن لها سائفة عن
 التفرغ في الحس المشترك فاذا انشغل الشاغلان او احدهما بغير سلطانها فاختد
 في التلويح والتشبيح اما في النوم فقد انكسرت سورة اجدر الشاغلين وهو الحس
 الظاهر فيعطل الحس المشترك عما يتبادل اليه منه فتقبل المتخيلة عليه بالاستيلاء وتشت
 فيه ما تجوز في حيزها من الصور المتخيلة فتقبل تلك الصور المتخيلة من رتبة مشاهدها
 واما في حالة المرض فقد ضعف الشاغل الآخر وانخلت عقده الضبط عن المتخيلة
 فان النفس اقبلت على الملم الذي خربت البدن بسبب المرض واشغلت به عن تعقيف
 المتخيلة وضبطها عما سنن الاذعان والافكار فلا حيز فولى سلطان المتخيلة و
 خلالها دفت كمانه تلويحها وبقي في قوس الازالة من رعا وما سرى في حال
 الخوف من الصور الهايلة المخوفة فهو بهذا السبب فان الخوف مستول على النفوس
 صدها عن قبول المتخيلة تحت الضبط فلا حيز استقبل المتخيلة رسم صورها هائلة
 في الحس المشترك كصورة الغول وغير ذلك مما يحكي ولذلك قد مستول على النفوس
 الضعيفة العقل من احش كشيء شئ فستند تلك الشهوة حتى يغلب النفس ويصرفه
 عن الضبط فيمر تلك الامور المشتهاه مشاهدتها لما ذكرنا الان هذه الصور التي شاهد
 في مثل هذه الاحوال قد تكون كادبة وهي التي لم تستند الى امور المتخيلة بل كانت
 من اختراعها الملهمة وقد يكون صادقة وسبب ذلك ان من النفوس ما هو اقوى
 وثباتها بالحوادث البدنية اقل فلا تشغلها ضبط القوى البدنية عن الافعال
 التي لها بذاتها بدسح للامر من جميعا فربما التفت فيما بين ذلك الى العالم العقل
 فادركت شيئا من الغيب مما يهتتمها ومما حصل استعدادها لقبوله وترك اثره
 المستقر الخيل فكسسته المتخيلة صورة مادية مناسبة له لان المتخيلة من معاون
 النفس مدعنة لها في افعالها وقد استخدمها النفس فيما عن لها من المهمات
 وبعد ما كسبت هذه الصور الباس المادى في معدن الخيل المنطبعة في الحس المشترك

الاجوع
الارادة

فويت مشاهدة كما ذكرنا ههنا في حال النور والمرض وقد يكون لبعض النفوس
 في حال الصحة واليقظة مثل هذه المشاهدات وذلك بحسب كمال قوتها وقوة المتخيلة
 ايضا اما قوت النفس فان سحر الجوانب المتخيلة ذنب فلا يلويها عن الالتفات الى عالم
 القدس ايضا بها الى الحواس واشتغالها بتدبير الدين واما القوت المتخيلة
 فانه لا يمنعها الجواسر عن استخلاص الجسر المشترك ولا يبرئها الكلية فلا يبعد
 ان يقع مثل هذه النفس في حال اليقظة التفاتات الى العقل الفعال واتصالات
 بجواهر الملايكة وانتهاز الفرصة في ادراك المعينات ففقيض ذلك لا يترتب منها الى عالم
 التجليل كما ذكرناه ثم ينطبع منه في الجسر المشترك فربما يسمع كلاما منظوما مما يرافقه
 او شاهد منظر او كمال اربعة واجل زينة في طبعه ككلام فيما يعنيه من عوارض
 اموره لان هذا الاثر الذي يقضي عن النفس الى معدن التجليل ربما ادرشتم بعضه انشاما
 قويا لا كالف ما في النفس الابالكلمية والجزئية وربما جكاه الى الخيال فانتقل عنه
 الى شبيهه اوضه او قرب منه بوجه ما كما يكمل السلطان الشمس والعلم بالبحر وغير
 ذلك وعما الجملة فمجيئة هذه القوت الكلية والجزئية والانساج الى الانتقال وانما
 يجر فيها عن هذا الانتقال الى ان اجزها مما تمثل الصورة الملقاة في النفس من جانب
 القدس عما نعت الجلا والوضوح فذلك كما وصف لها عن الثرف فيها حيثما تفرق
 الصور المجسوسة ايضا عن ذلك لشدة جلالها والثاني الضبط الذي يخرها من جهة
 النفس فان ذلك صار ايضا فاذا عرفت الامر ان جميعا بعزت المتخيلة في اسفلاتها التي
 لها بالطمع في انشام بعضه في المتخيلة كما يلقى الملكوت وكانت النفس مجتهدة تحصيله
 ونقطة اذكر منه كلامه مضبوطا جال في النور واليقظة كان وجيا ضارحا لا يفتقر
 الى انا ولا يقين اثار كما كانه وتوابعه اجتاح الى التخييل كان حلا او الى التاويل
 ان كان وجيا واما النفوس التي ليس لها من القوت ما تخلص ذاتها عن شغل التخييل
 فربما تستعير في حال اليقظة بالخيال يدهش الجسر ويمر الخيال في كل الروح الى ملة
 المتخيلة وهو ههنا كما تستعير بعضهم شدة حيث وبعضهم شامش شفاف

من عالم
 انما هو
 في عالم
 في عالم

او تراق لا يج يورث البصر ارتقا شافان كل هذا مما يجبر الجسر ويدهش الخيال فتستعد
 النفس سبب حرتها وسكونها عن شغل النفس افعالها لا تنهار ففرض الغيب كما ذكرنا
 واكثر هذا في حق منعها العقول القابلة كل ما كمل لغير من ميسر المحس مثل الصبيان
 والبله من الناس فاذا جازت جواسرهم وتخلاتهم بهذا السبب وقد وكلوا او هاهمهم
 بطلب معين لم يبعد ان يقع بالنفس التفات في هذه الحالة المختلصة الى عالم الغيب
 وعلق ذلك المطلب منه فتارة يسمع خطايا وطلن انه من حتى وتارة يترأى له
 صورة مشاهير وشخص حايين بطلن انه من اعولن الجن فلعلى اليه من امور الغيب
 مما سطو هو به في غمار الجبر والخشي واستبته السامعون ويجدون جذوه
 يتداسر مما هم وترتيب شونهم السابكة والمستقبله ههنا تمام القول في هذا الفصل
 القول وهو كما في معرفة ذكر الامر المستور فليقر اخرها ههنا الموقفة المحيطة
 بهن الاجزاء الفصل الثالث في مثل عام مقدمات تدرج
 منها الى المقصود الحق **المرحلة الاولى** هي ان تعلم ان الامور كما ذكرنا الجزئية
 في هذا العالم انما كثر من امور ارضية وامور سماوية اما الارضية فحروث
 ما كثر عنها سبب قوتها في فاعلة اما ارضية واما طبيعية يلاقى قوت منفعة
 اما طبعه اما القسري فيشقي اليها اذا قسر الاعن اراة وطبيعة وملاقات
 هذه القوت ومواصلتها شاع ايضا مواصلة بين قوت فاعلة سماوية فان
 الارادة حادثة ايضا ولا بد لها من سبب والاستند الى الارادة دائما والانتسل
 ولا الى الطبيعة ولا لبقية الارادة بقا الطبيعة وليس في الارضيات سبب موجب
 غير هذين الا قسروا ما قرنا ذكره الى المقدمة الثانية ويستخرج ايضا ان ذكر شقي
 الى السماويات واذا بطل تسلسل الارادة دائما وبطل انتهائها الى الطبيعة ولا سبب
 ارضي عنها انما استثنياه في حدوثها الى الحالة سبب سماوية لما ذكرناه فاستند
 الامور كلها الى السماويات وحدث ما كثر عنها هو من بلته اوجه اما سبب
 حركاتها والتقلبات كما حصلت حسب الحركات ولما لطابع اجسامها وطابع

نفوسها اذا استعدت الارضيات لقبول تأثيراتها بسبب الجاذبية السماوية او المتكاثرات
والمناخات الواقعة بينها وبين الارضية واما سبب تصوراتها لأمور اجزائية
وتصور الوجه الاصوب والقرب الى الجبر والصلاح من جهة المكين فما فان النفوس
السماوية مدركة للجزيئات عما يجوز من اوعيا نحو غير عقل كحركاتها ومقرر علم
الاعمال من العلوم الحكيم وتصوراتها بسبب المحوثة فحدث عنها ذلك الوجه الاصوب
اذا لم يكن عنه سبب مانع من السبين الى وبين اقل من هذا السبب وهذه الاسباب
الثلاثة مسند ايضا الى مدا واحد لا سبب له عما تقررت ترتيب الاسناد اليه في
العلم الاعلى هو سبب الاسباب ومبدع الكل لا اله الا هو جل كبرياء وعظمته
الاول فلهذه مقدمة **المقدمة الثانية** ان عقل النفس الانسان
قد صدر عنها امور وحوادث من غير واسطة الله بل ولا ارادة وذلك بحجج
التصور كمن شئ عما جاز معروض عليها وانه فتوهمه السقوط بوجه اذعان
الاعضاء وطاعتها للسقوط دون النبات والاستقرار وذلك بحجج الوهم القوي
من غير واسطة شئ اخر حتى لو كان الجذب ملقى عما قرر فكل من العدو عليه دون
السقوط لاننا ذكر الوهم القوي وقد صدر عنها انفعالات في البدن واستحالات
في الكيفيات من غير فعل وانفعال جسماني او ملاقات بين العناصر الفاعلة كقياساتنا
بعضها في بعض كهيئة العضد والعم الموجه انفعالا بدنيا من اشتغال الحرارة و
خودها وتغير المزاج قليلا قليلا او دفعة من مرض او صفة مجرى وهم قولي وكما
انتشار النار بسبب تجميع الجاه وصور صورة مشتهية في الوهم وليس ذلك واسطة
امر طبيعي او حجب استجابة مزاج وزيادة حرارة وتكون كوار نفوس في العضو
المختص حتى انتشر بسببه بل بحجج وقوع هذه الصورة في الوهم اوجب هيجان
هذه الحرارة ويحرقها للرطوبة وسيفيدها للبخار والريح في الالة وقد وصفنا في
المسئلة المتقدمة ان نفس الانسان ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباعية
او حلول فيه بل نوع اخر من الخلق وهو وجودها معه فيغني لتدبيره وينبغي بحالها

لقد

سبب الاله الفطري بينهما فاذا كان بعض النفوس قوية جدا غير مخدبة الى البدن
بالكيفية اما سبب مزاج اصلي سبب اختصاص هذه النفوس بخلق الاله او المزاج جاد
بعد الاصطناع فيقضي مثل ذلك او سبب مجاهدة في تركيبة النفس وتصفيتها وقطع علاقتها
بقدر الامكان عن البدن وكذا انفعالات الطبيعة كما هو لا وليا لله الا برار امكن ان نفقد
تأثيرها الى غير بدنها فيحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى شغل المرض بكشفه
وسبق للارض استغايه وكذا الحسف والزلازل والظوفان والصواعق او صرف
الوباء والموتان بدعايه وبديل نفقة الطيور وطيرونها بالهدوء والوقوع وسورة
السباع وسقوطها بالسكون والخصوع الى غير ذلك من خواص العادات التي يكمل عن
الانبياء والاولياء المتقسط وقد مر من هذا القبيل ما ليس بادر وهو الاصابة بالعين
فان العين اذا نعت من شئ كانت حالة النفسانية عند النجس منها كالمستعجب
منه في صبه لا يوقف عليها وانما يستبعد هذا من نفس التأثير في الجاه
على الملاقات او يفقه كيفية من جسمه في حيرة سبب فزاد بعد اوحاد ارضية
بينها فاما من تأمل ما قلناه من طاعة العناصر لتصورات النفوس عز هذا الشرط
عن ولاية الاعتبار واذا تقررت المقدمات فلنخرج الى الغرض مقول
ها هنا الفاظ ثلثه مستعملها الجمهور وهي البحر والظلمات والنجرات وقد تميز
في العقل ثلثه امور هي الف كل منها الاخر ملغص كل لفظة منها معنى من هذه الثلاثة
فاجد هذه المعاني الاثار النفسانية والانفعالات التابعة للتصورات المجردة
غير واسطة امر طبيعي فهذه التصورات اذا استعملت في الشر وانما الخلق وتوزعهم
فيها والضرر ومقاومة الافات والفتن تميزت بجزائرها لفظا كما تميز معنى وشا
امور غريبة كدش بين قبال السماوية ومن اجسام ارضيه مخصوصة تميزت
واشكالها وادوارها وتخصيص الظلمات وشا لثما امور غريبة من اجسام
الغضرية كدش خواص غريبة فيها مثل جذب المقاتل لطيفه باسم التبرجات
فاما ما يستعملونه من الخش والنجورات والرق وغير ذلك من الافعال ليزا لغير اشخاص

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

هذه رسالة لقاضي القضاة عمر سهلان الساول رحمه الله اعلم ان تحقق
نقص الوجود من خواص المنطق ولاجله اضطررت فيه ارا القداما حتى ظن بعضهم
ان نقصها هو من جنسها حسب ظنة في المطلقة وقد كلف اخلا المشاخر من جزاه
الله عن اهل العلم خيرا بيان ذلك الاضطراب والخلل في كنهه لكنه مع جلال قدره و
اصابة نظره في طرفي الجواب والسلب وجمدة لان نقص الوجود في طرفي
الجواب والسلب ويمكن ان يحل وجه لجعله الوجود جمدة اما الضرورة فيها جميعا
فلا وقد اشرت هذا في كتاب الصائير ثم اني بينت في ذلك الكتاب نقص هذه القضية
على جهة ولما خلقت باخلاف الشيء لكل جمعة موافق الحق فنقصها جعلت جمدة
لان نقص الكليتين والجوئين جميعا في بعضها خصصت الكليتين بالوجود في الموافق
والمخالف والجوئين بالضرورة في الموافق والوجود في المخالف ووشكر لظرفنا
التهافت ان نقص كل قضية شي واحد لا غير فكيف تصور ان كون جميع هذه الوجوه
جما فموقف على هذا الاخلاف ولكن حرا وليس ذلك عن غفلة ساقط الاعم او عن
جهالة وغرر الصرح وانما ذلك لاخلاف القضية الوجودية به ووقوع هذا الاسم
على معان ثلثة مختلفة بسبب تناول بعضها من اقسام القضايا التي تماثرتا وله
المعنى الاخر كما اشتهر في هذه الرسالة واقدم على بيان معاني الوجودية مقدرتين
احدهما بيان اصناف القضايا التي تعمها المطلقة العامة والاخر في ان الدول
التي في العالم جميع اجاد الموضوع اعني دول المحمول جميعها لا تصور فيها ليس
بضرورة اولها **الاول** فقول المحمول بالنسبة الى موضوعه
اما ان يكون متصفا او ولعب العلم له او غير متصاح المتصاح اما ان يكون واجبا
وعليه او حائزا للوجود والعلم له عن الامتناع والوجوب قد بحثنا في لفظ
واحد يعتبر عنهما وهو لفظ الضرورة والمحولات الضرورة على اقسام منها
ما ضرورته مقبلة بشرط ومنها ما ضرورته مطلقة فالتى على الاطلاق هو لن

يعتقدونها الجن فيشر عليهم تعاطي افعال منجية فيما هو صدق من الممارض كمن
جميع هذه الامور اما من حيث غرر الاشياء من فروع قبل الاطلاع على الغيب بسبب
ربها الوهم وتعلق القلب بطل بعينه ومباشرة افعال صارفة كقولهم ان ذلك الصواب
على الخصوص فلا عوز لنسقت النفس فيما بين ذلك عند استقرار الخيال لهذا الطلب ان
العالم العقل وطلعه على امر غيبى مناسبتهم خلقه القوم المتخيلة ومثله اما على جهة
او على كيان نوع ما كما قد مضى ومن حيث ان مباشرة تلك الاعمال المشاير ما مستبح اثارا
عربية فهو من قبيل الطلعات ان ارجح الى رعاية مناسبتة من تلك الافعال المشار
اليها ويزعمون سمائية او من قبيل التبرعات ان سمائية عن تلك التربة واما ما ورا
ذلك مما يعتقد امر الجن وانما اجسام لطيفة تشكل بأشكال مختلفة فقول لا
محصول لو ليس الجن الا جف هذه الاشياء المتمثلة في الباطن اما للكهنة على اختلاف
اصنافهم من السحرة والمطلعين والضعفاء العقول فاما ما تمثل لازكيا النفوس من
الانبياء والاولياء فهم الملائكة المتسجدة المصورة بصورة الاجسام وما لغونه
اليهم من الكلام فهو وحي صريح من عند الله تعالى ان كان الملقى اليه نبيا او الهام
وكرامة ان كان وليا واذا بلغنا هذا المبلغ فلنختم الرسالة هذه والحمد لله العجل
والصلوة على محمد وآله الطاهرين والحمد لله

العلم

المتشبه



يكون المحمول قايما للموضوع لم يزل ولا يزال لقولنا الله حي والشرطية المشروطة
 اما دوام وجود الموضوع سواء زال الوصف الوجودي وضع معه والموضوع باق لقولنا
 كل ماشي جولى او لم يزل اذا عديم الموضوع لقولنا كل انسان حي جولى او دول الوصف
 الذى وضع معه سواء اديم ذلك الوصف دوام وجود الذات او لم يدم لقولنا كل اسود
 نهضام للبصر فنهض ما يقضى اسود ما دام موجودا ومنه ما يزدل سواء ولز بقى موجود
 ويعرف ان الوصف المشروط به للضرورة ولز داه بدوام الذات باعتبار الضرورة
 المتبقية به اذا لم يسلط بعد دوامه اولاد له غير اعتبار الضرورة المتبقية بوجود
 الذات وقد يكون الشرط وقتا تاما من اوقات وجود الوصف لقولنا كل قاطع مسافة
 ثمانية قطع نصفها اولان اوقاته عرقلة او بعده لقولنا كل موجود فله وجود في
 الزمان اولان مقادير الوصف او بما شئت لقولنا متفلس وقتا تاما لا محالة ولا يـ
 ان يكون جاللة الخبايا او قلها في الوقت قد يكون معينا كوقت الاكسار وقد لا يكون
 معينا كوقت التفلس ومن شرط دوام المحمول لقولنا الانسان ماشي بالضرورة ما
 دله ماشيا فله اقسام القضايا الضرورية مطلقا ومقيدة ما وقد وضع للمطلق
 بين المنطقيين على اقسام المشروط بدوام الوجود من قبيل الضرورة المطلقة حتى اذا
 اطلقوا لفظ الضرورة فهو اسم للمعنى جميعا لا المعنى الاول فقط وعلى ان جميعا
 في معنى واحد كما ذكرنا في البصائر وشار اليه ايضا افضل المتأخرين في الاشارات
 فاذا عرفت هذه الاقسام فما علم لنا القضية المطلقة هي التي يكف فيها بوجود المحمول
 لموضوع من غير بيان دوامه اولاد له ح جولى انما كان فصدق لا محالة على
 جميع هذه الاقسام فالمقدمة الثانية هي لز دول الحمل في جميع اقسام
 الموضوع هل يتصور ان يكون بالضرورة حتى ان ما ليس ضروريا من المحمول
 قد يكون دائما للحال واحد من اجاد الموضوع ام لا يجوز البتة دول ما ليس ضروريا
 للحال واحد من اجاد الموضوع فهذا لا يبيح للمنطق الحكم لونه فيه من حيث هو مطلق
 فلا يلزم من القضية باعنا كل واحد من التقديرين وسيطره لان كل واحد منهما ح انا قد

حسب القول في البصائر فان ما ليس ضروريا فلا يرد له ح انا قد اجاد الموضوع هذا واما القول
 في بعض اجاد الموضوع فتصور من غير ضرورة على كون من الناس ايضا البتة ما دام موجود
 واذا قدما ما يجب تقدمه فقولنا القضية الوجودية كما اصطلح عليها
 المتقدسون هي مما حكم فيها بوجود المحمول للموضوع من غير ضرورة اما الدول فان
 نقيضا عن حكمنا الترتيبى فيما لا يـ ان يتردد فيه وقضينا ان الدول الكلى لا يكون الا
 ضروريا فلا شك في حروجه عنها اذ هو نفس الضرورة وهو غير داخل فيها البتة وهذا
 هو اختيارنا في البصائر ولز لم يعض به لزوما كـ المنطق فلهذا يدخل في الوجودية
 لم لا اما افضل المتأخرين فلم يخرج كلامه عن جرد الترتيب في موضوع يقول في اشارته
 والقضا التي فيها ضرورة شرطية عن الذات فقد خص باسم المطلقة وقد خص باسم الوجودية
 ولا شك ان الضرورة شرط الوصف ضرورة شرطية عن الذات ولز داه الوصف بدوام
 الذات مقتضى فتواه ان المشروط بشرط الوصف ولز كان دائما فما دخل في الوجودية
 كيف وقد اورد القائمة في الفصل المشترك على تحقير الكليية الموجبة في الجملة حتى في
 فانه كما فرغ من بيان الضرورة فلاها بذكر الدائمة واظهر التردد من حيث كونه منطقيا
 في لز غير الضرورين هل يتصور دوامه الكلى واحد من اجاد الموضوع ام لا ثم قال فليس
 انه تصور بعد شرط المطلق فيما لا يكون الا كذا ثم عذر بحد اجادها من القضايا واعفد
 كلامه بان قال فلهذا كلها اصناف الوجوديات فمما ان يكون قوله هذه اصناف
 الوجوديات اشارة الى ما صير الدائم ويحتمل انه يشير الى الدائمة ايضا مع انها لما انتهى الى
 نقيض الوجودية قاربه الكليية السالبة عنها لانه لما سبق الحكم ان كل حريق عنه
 بت وقاما لا دائما فانما يقابل كنهه وكمه وهذا حكم جزم بان الدول خارج منها
 معروف باخلاف فتاويه في هذه المواضع من كتابه محمى وتردد في دخول الدول
 الكلى الغير الضرورين تحت الوجودية وخروجه منها ولو احدث احد ما في الشك من
 من الاقفا الموصفة لهذا الاختلاف الاسر القول وخرج عن المقتضى ثم لن حكمنا
 ان الدول الكلى لا يكون الا ضروريا فلا مشك ان الدول في بعض الاجاد لا يكون ضروريا

فلا يدخل الدوام في نقضها اما الكل فالتنقيض نفس الضرورين واما الجزوي فالتنقيض
 الجزئية الوجودية دولم الجملية البعض بل والضرورة واما كذا بالضرورة بنظره
 كون في الكل فاذن لان نقض الجزئيات هذا التقدير اما ضرورة الايجاب في الكلام
 ضرورة السلب فيه ولن حوزناه فكلها الدوام ايضا في الكل حسب ما كذا بالضرورة
 فيه ومجموعها جميعا لفظ الدوام الكل مطلقا مع على الضرورة في الدوام ايضا على الوجه
 الاول فيحصل من النوع هذا ان ينقض هذا الصنف من الوجودية الدوام في الكل ليس
 مع جولة الضرورة في الجزئيات على احد التقديرين هـ واما الصنفان الاخران
 فلا اختلاف من قصدهما فان الصنف الذي الدوام الكل لا يكتفي الدوام فيما يوافقها
 في الكيفية بل واما كذا بالضرورة فقط اما فيما لا يوافقها فكلها الدوام والضرورة معا
 وصدق عليها جميعا الدوام اما لا يدخله الدوام الا في بعض الاحاد فلا يكتفي
 الدوام ايضا في المواضع لان الدوام اما ان يكون في البعض وليس كذا حسب حوا
 دخوله فيه فانك اذا قلت كذا ح وحذرت لن يكون ح دائما بعض احاد
 فلا يكتفي فذلك هذا ان يقول بعض د اياها ولما لن يكون في الكل وهو نفس الضرورة
 على هذا الوجه فلا يكتفي دوام المجموع جميع احاد الموضوع في هذا الصنف على
 بقدر جعلنا اياه ضروريا فاذن لا يكتفي هذا الوجه ايضا فيما يوافقها في الكيفية
 على الضرورة فقط واما فيما لا يوافقها فكلها الدوام الغير الضرورين والضرورة معا اما في
 الكل لا واما في الدوام في الكل وفي البعض وفي الثاني فالدوام في البعض فقط ومشارك
 الدوام والضرورة في الدوام المطلق فاذن لان نقض هذين الصنفين جميعا الضرورة
 في الموافق والدوام في الخالف فاذا قدر عرفت نقض هذه القضايا وما يجنبها من
 الاختلاف حسب اختلاف القضايا في نفسها فاعلم اناجت اوردنا في بعض النسخ
 جملة لان نقض الدوام في طرف الايجاب والسلب كان ذلك نقضا لوجوده بالضرورة
 المعرفة التي لا يدخلها الدوام اصلا ولا في شيء من احاد الموضوع وحيث اوردنا الضرورة
 في الموافق والدوام في الخالف في الكل ليس معان كان ذلك نقضا التي يدخلها

نبتن الزود

فلا يدخل هذا الدوام في الوجودية حتى ان احاد الموضوع في الوجودية بالقضايا
 التي لا تدخل في الدوام تحت الوجودية ولا شيء من احاد موضوعها وكوز لن نقضها
 ايضا ما يقع في البعض احاد موضوعها وهذا هو الاظم للضرورة في الكل اما اخرجناه
 من شمولها كيلا نقول القضية مطلقة متساوية للضرورة واذ لم يكن الدوام الجزوي
 فيها ضروريا لم يدرج الحاجة الى اخرجها من عمومها اذ لا نقول سببا اندراجها مطلقة
 مع كل من مجموع هذا الكلام غير اصناف ثلثة من القضايا تحت لغة كوز لن نقض على كل
 واحد منها اسم الوجودية الاوتم على التي حكم فيها بوجوه المجموع الموضوع من غير
 دوامه شيء ما من احاد الموضوع والثانية هي التي حكم فيها بوجوه المجموع مع كوز
 دوامه لبعض احاد الموضوع لا جميعها والثالثة هي التي حكم فيها بوجوه المجموع مع
 جولة دوامه جميع احاد الموضوع اذ لم يكن ضروريا واذا ثبتت لن محال القضايا
 التي يقع عليها لفظ الوجودية كملقة اسفا العجي والاستسكار من اختلاف نقضها
 فليست نقض كل صنف منها اما لا يدخل الدوام اصلا ولا في شيء من احاد موضوعه
 فنقيض الخليلي فيها لا يختلف سواء جعلنا الدوام الكل ضروريا او حوزناه فيما ليس
 ضروريا لانك اذا قلت كذا ح اياها بالوجه الذي لا بدوم في شيء ما من جزئيات
 الموضوع فكله دولم الايجاب في البعض وفي الكل ايضا ان تصور فيما ليس ضروريا
 وكذا ضرورة الايجاب في الكل والبعض ويكتفي ايضا دولم السلب في البعض وفي
 الكل ايضا على هذا التقدير وضرورة السلب ايضا فيها وليس يتصور الدوام الكل في
 الا ضروريا فلتفقه كذا بالها بالدوام الكل زابدا عينا كذا بالها بالكل الضرورين في طرف
 الايجاب والسلب واما نقض كذا بالها بالدوام الغير الضرورين وهو اذا كان في البعض
 فقط فن على ان نقدر قدر نقض في طرف الايجاب والسلب الضرورة والدوام فلا
 ضرورة وصدق عليها الدوام مطلقا فاذن نقض الكلية الموجبة في هذا الصنف
 مع كذا ح بالوجه هو ليس بالوجه كذا ح بل اما دائما بعض د ح وليس
 ح كذلك واما نقض الجزئيات مختلف فانا لن لم كوز الدوام الكل فيما ليس ضروريا

الدوام في الكلام ايضا فمن لم يرس في ذلك الكار جعلها وجودية اذ الدوام الكلي ضروري
عندما قطعنا وحش خصصنا الكليتين الدوام في الموافق والمخالف معا والجز يتن
بالضرورة في الموافق والدوام في المخالف فهو لنفسه على نقض الصغير جميعا مع اوجه
واحد انما لا يفهم الفطن ذلك فانه اذا عرف ان الدوام في طرفي الايجاب والسلب
لا يكون الا في نقض ما لا يدخله الدوام اصلا ووجه مذكور في الكليتين فاس عليها
الجز يتن ايضا واذا عرف ان الضرورة في الموافق والدوام في المخالف يكون في القسم
الآخر ووجه مذكور في الجز يتن فاس عليها الكليتين ايضا ولو كتبت قبلت الامر وجعلت
الدوام في طرفي الايجاب والسلب في الجز يتن والضرورة في الموافق والدوام في المخالف
في الكليتين لهذا الغرض لما زاحنا من غير مزية للمذكور عما المتروك بل لم اصح بهذا
التفصيل في ذلك الكتاب ولم اخرج من القوة الى الفعل اعتمادا على انهم المستعملين
حسب فانهم اذا عرفوا الوجودية على مقتضى ما رآه في ذلك الكتاب وعلى التي حكم فيها
بوجود المحمول للموضوع من غير ضرورة ولادوا كل عرفوا ان الدوام المحمول فيها
غير منفي فهو لن يوجد تحت شمول عليه وكما لن يوجد خاليه عنه ولا محاله كلف
بعضها باخلافا فان اراوا الاخلافا في النقص وعلموا ان نقض كل قضية واحد
سواء بسبب هذا الاصلاف الموافق ونقضها فاجزوا الوجهين عن القوة الى الفعل
بأذن فكر واهون سعي واجتنوا اللحن ولم يبدروا الى الخطية حسب انطواء هذا
العلم عنهم والمضطر اعراض في كشف بعض المعاني وانما به الى اقصى غايات الموضوع
وسبقه بعضها بما سمع سحيق فلا يسارعوا كتبهم بساخر كل خيال التي
تبحر قولهم والقنع فيهم بما كل ايضا شجرة ولاكل ما جس رائت وكل ميسر لما
خلق له والحمد لله العبد ومقبض العدل بخت الرسالة

محمد بن محمد بن خنجر

در

رسالة في التيسير

ك
للسيد محمد بن خنجر
بلا في حال الكلام العبد
في هذا الكلام
ابن حامد بن محمد
الغزالي ورياسة
في هذا الصنف في هذا باب



بالامكان الخاص بنوع كل واحد بالامكان الخاص للزحاما ان يكون بالفعل
 والامكان لا يكون بالفعل بل بالقوة فقط فان كان بالفعل دخل تحت الحكم
 العام على كل شيء فكان له غير ضروريين الوجود والعدم ولن يكون بالفعل
 بل بالقوة فقط فلا يجوز ان يكون له ضروري الوجود او العدم لانه
 لو جاز ذلك وفرضنا ان يكون بالفعل فان ذلك ممكن وفرضنا ان
 موجودا ليس محال فاذا فرضنا ذلك وكان ضروري الوجود او العدم لم
 يصح قولنا كل شيء هو بالامكان الخاص لان الجيم بالافعال
 وانه ضروري الوجود او العدم مع ان النتيجة ممكنة خاصة ولكن
 الضعيف مطلقا عامة ويقرب بها الكبريات الست على الترتيب
 بالاختلاف الاول كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالامكان العام
 بنوع كل واحد بالامكان العام لان كل واحد لما كان موصوفاً وصفاً بالفعل
 فاذا حكمنا على كل شيء بالامكان اندرج تحت هذا الحكم وكانت
 النتيجة تابعة للكبريات في الجملة الاختلاف الثاني كل شيء بالاطلاق
 العام وكل شيء بالاطلاق العام فالنتيجة ايضا بهذا الاطلاق لما ذكرنا
 الاختلاف الثالث كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالاطلاق
 المنعكس بنوع كل واحد بالاطلاق العام لان لما كان موصوفاً لب مادام
 بوب موصوفاً لمطلقاً كان أيضاً موصوفاً لـ لا يلزم ان يكون
 موصوفاً له مادام ح وان كان ذلك جازياً فالنتيجة اذاً مطلقة عامة
 الاختلاف الرابع كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالضرورة
 فالنتيجة ضرورية لما ذكرنا في الاختلاف الاول الاختلاف الخامس
 كل شيء بالاطلاق العام وكل شيء بالوجود بنوع كل واحد في وقتاً
 لادائماً لان لما كان جاصلاً بالفعل لب لادائماً بل وقتاً ما اما وقت
 كونه بالفعل واما وقتاً اخر معيناً او غير معين وب جاصل بالفعل

اختلاف
 تنوع الكبريات

مطلق

اثبات محلي

مطلقاً كان أيضاً جاصلاً لادائماً بل وقتاً ما ولا يلزم ان يكون جاصلاً له
 مادام موصوفاً بج بول وقتاً ما اي وقت كان بشرط ان لا يدوم
 الاختلاف السادس كل شيء بالاطلاق وكل شيء بالامكان الخاص
 بنوع كل واحد بالامكان الخاص لما عرفت في الاختلاف الاول ولستكن
 الضعيف مطلقاً منعكساً في الاختلاف الاول كل شيء بالاطلاق
 المنعكس وكل شيء بالامكان العام بنوع كل واحد بالامكان العام لما ذكرناه
 من قبل ان ب الاوسط لما صار كله محكوماً عليه بانه بالامكان العام
 ادخل في الضعيفته وكان الحكم على كل الاوسط حكماً على الاصغر ضرورة
 الاختلاف الثاني كل شيء بالاطلاق المنعكس وكل شيء بالاطلاق
 العام فالنتيجة مطلقة عامة لما ذكرناه الاقرن الثالث كل شيء
 بالاطلاق المنعكس وكل شيء بالاطلاق المنعكس والنتيجة كل شيء
 بهذا الاطلاق تعرفه مما بيننا كعليه الاختلاف الرابع كل شيء
 بالاطلاق المنعكس وكل شيء بالضرورة فالنتيجة ضرورية ولا يخفى ذلك
 عليه الاختلاف الخامس كل شيء بالاطلاق المنعكس وكل شيء
 بالوجود فالنتيجة على قياس ما ذكرنا كل شيء في وقت ما لادائماً
 الاختلاف السادس كل شيء بالاطلاق وكل شيء بالامكان
 الخاص فالنتيجة ممكنة خاصة على القياس المذكور ولستكن
 الضعيف ضرورية في الاختلاف الاول كل شيء بالضرورة وكل شيء
 بالامكان العام فالنتيجة ممكنة كما لا يخفى عليك الاختلاف الثاني
 كل شيء بالضرورة وكل شيء بالاطلاق العام فالنتيجة مطلقة عامة
 لما سبق الاختلاف الثالث كل شيء بالضرورة وكل شيء بالاطلاق
 المنعكس بنوع كل واحد لادائماً مادام موصوفاً بالذات وذكرنا الاشارة
 في الاختلاف الرابع اذا كانت الوجودية هي التي يكون الحكم فيها مادام موصوفاً

ان الشيء ضرورة ولعله قال ذلك لان الادم في الحليات ضرورية الالتم
المنطق لا يعرف ذلك من حيث هو منطقي ولا عليه لن تعرفه ايضا فحقه ان
يقول ان الشيء دائما ولم يفل ضرورة الاقتران الرابع كل جـ
بالضرورة وكل بـ بالضرورة فالشيء ضرورة الاختصاص الخامس
كل جـ بالضرورة وكل بـ بالضرورة فالشيء ضرورة الاختصاص
هذا الاختصاص لا ينتج اذا كانت الوجودية هي التي تكون الحكم فيها دائما مادام
الموضوع موصوفا دائما ووصفه لا دائما لان هاتين المقدمتين لا تصدان
مثالانا اذا قلنا كل جـ بالضرورة فقد قلنا ان كل ما يوصف فيه فانه
مادام موصوف الذات فهو بـ واذا قلنا وكل بـ فهو ا مادام بـ لا دائما
فقد قلنا ان كل ما يوصف فيه فانه موصوف به وقتها لا دائما وهذا
خلاف الصغير فاذا لا نستقيم قياس صادق المقدمات ثم اذا لم تكن الوجودية
من هذا الجنس بل كان من جنس ما لن الحكم يكون فيها وقتا لا دائما من غير
تعرض الوصف الذي وصفه الموضوع حتى يكون معنى قولنا كل بـ
بالوجود ان كل ما يوصف فيه فانه موصوف به وقتا ما اى وقت كان
معينا او غير معين كالخسوف والتعفن للقمم والاضاءة فينبغي القياس
ويكون الشيء تابعة للكبرى في الجملة لكن الوجودية لما كانت محتملة
فهذه الجنبين لا يمكن ان يقال ان الصغير بالضرورة والكبرى بالوجودية
ينبغي على الإطلاق بل يجب ان يفصل الامر فيه واستندرك بعض المحققين
وكهو صاحب البصائر وجهه عليه السلام فقال قوله لن هذا الاختصاص
غير صحيح اما تعليقه ذكر لكذب الكبرى كليس كذلك على الإطلاق لانه
قد يكون لكذب الكبرى وقد يكون لوجه اخر وهو انعدام الوسط بما
القياس وذلك ان يكون المادام جـ وامن الموضوع فيكون نظم القياس
حينئذ كل جـ بالضرورة بـ كل ما هو بـ لا دائما بل وقتا ما فهو ا

البيان

وهذا لا ينتج لان البـ المحمول على الاصغر غير البـ الموضوع الاكبر لان البـ
المحمول عليه بالصفة البائية دائما والبـ الموضوع الاكبر بالصفة
البائية وقتا لا دائما فلا يكون الوسط اذا في القياس واجدا مشتركا
فيه فلا يلزم منه شيء لهذا المعنى لا لكذب الكبرى فاننا اذا جعلنا المادام
جـ وامن الموضوع لم يكن قولنا كل بـ لا دائما فهو ا حكما منا على كل بـ
بانه موصوف بـ وقتا لا دائما حتى يكون ذلك خلاف الصغير
بل يكون ذلك حكما منا بالالف على ما ليس داهيا من جملة الموصوفات
بـ اذ يجوز ان يكون الذوات الموصوفة بـ قسمين احدهما موصوف
بالضرورة وفي كل ما يوصف به والثاني موصوف بـ وقتا لا دائما وهي
غير الموصوفات بح في اصل الاستدراك هولن الشيء على عدم الانتاج
بكذب الكبرى حرما وكان حقه ان يرد فقول لا شيء اما لكذب الكبرى
واما لاختلاف الوسط وعدم القياس وقد اجاب بعض المحققين عن
هذا الاستدراك بان الشيء قد على عدم الانتاج باختلاف الوسط في كتاب
الايواسط البحراني ولم يرد هذا الجيب ان الاستدراك المتوجه على كلامه
في الاشرا رات لا يندفع بكلامه الغير المستدرك الاواسط البحراني
وقد رد القاضي الامام صاحب البصائر فقال لا اعتراض على الاواسط
كالاعتراض على الاشرا رات فانه حكم حكمي يثافي الاواسط بان لا قياس
لاختلاف الوسط وليس اختناق القياس ابدل هذا الاختصاص لاجل
اختلاف الوسط بل لكذب الكبرى ابتداء وفي كتاب الاشرا رات حكم ما يحتاج
القياس مطلقا لكذب الكبرى وفي الاخر حكما بنا باختناقه مطلقا
لعدم الوسط وليس جد الحكمين صادقا لو ترك على إطلاقه بل صدق كل
واحد منهما على وجه دون وجه فبينما نحن صدق الحكمين شيئا بسيلا
نيل الحق على طائفة ليه ولو لم يغير هذا لنا لاننا من ان سبق الهم اجد

ان الوجهين شئ واحد كيف وقد سبق الى فهم افضل تلازمته وهو صاحب
 التحصيل فانه يذكر الوجهين في كتابه كمن يعتقد مما وجهنا واجدا اذ تعلم
 امتناع القياس او الكذب الكبير ثم في اثبات ان الكذب بهم على اختلاف
 الوسط من غير ان يميز بينهما بلطفة اما اولطفة او الى غير ذلك من الالفاظ
 الصالحة للتمييز بين وجهين مختلفين فهذا ما ذكره القاضي الامام ردا على
 هذا القائل الذي ذهب عن الشيء تقدير الاستدراك للترك اذا اصبحت وتاملت
 حاشا له لكان عرفت ان هذا الاستدراك غير واقع البته لان الكلام في
 اختلاط الضرورين والوجودين العرف وانما يكون انقضيه وحده اذا
 كان اللادولع جزوا من المحول اما اذا كان جزوا من الموضوع لم تكن وجودية
 بل مطلقة عامة لانا اذا قلنا كل ما هو ب لادايما فانه لو كان موضوع
 انقضيه هو الباقى الذي لا يدور له صفة البائية والمحول هو المثلث هذه الصفة
 متعوضة لكون هذا الحكم دائما او غير دائم فانه حكم بالجاب اياها هذا الموضوع
 المذكور غير تعرض حجة من جهات الحكم فكان هذا مطلقا عاما ولم يكن
 وجوديا لادايما من ان هذا المحول ليس بواجب لهذا الموضوع وعند ذلك يكون
 اللادولع جزوا من المحول لا من الموضوع فيكون امتناع القياس في هذا غير
 الاختلاط للكذب الكبير لا غير كما ذكره الشيخ في الاختلاط السادس
 كل حرب بالضرورة وكلرب انما كان الخاص بجهة كل حربا انما كان الخاص
 لان الاكبر لما كان غير ضروري الوجود والعدم للاوساط واللاوسط موجود
 بالضرورة للاصغر كان الاكبر ايضا غير ضروري الوجود والعدم للاصغر
 ولكن الصغر وحده في الاختلاط الاول بالوجود كل حرب
 وبالايمان العام كلرب استية بالامكان العام كل حربا لان الاكبر كمثل
 ان يكون موجودا للاوساط دائما وبالضرورة ونحوه لان يكون موجودا له
 في وقت ما ونحوه لان يكون موجودا بالفعل بل بالقوة واللاوسط موجود للاصغر

كانت

القياس المحل

في وقت ما لادايما وعلا نقدر ان يكون الاكبر ضروريا للاوسط كان ايضا ضروريا للاصغر
 وعلا نقدر ان لا يكون ضروريا بل يكون موجودا له في وقت كان في ذلك الوقت
 ايضا موجودا للاصغر وعلا نقدر ان لا يكون موجودا للاوسط بالفعل بل بالقوة
 فقط لم يجب ان يكون موجودا للاصغر بالفعل بل جاز ان يكون بالقوة فقط فاذا
 النتيجة هي التي تشتمل على هذه القدرات فكانت ممكنة عامة الاختلاط
 الثاني كل حرب بالوجود وكلرب انما بالاطلاق العام فالشيء مطلقة عامة
 تعرفه بما قد ذكرناه الاختلاط الثالث كل حرب بالوجود وكلرب انما
 بالاطلاق المنعكس فالشيء مطلقة عامة لا وجودية ضرورية لان اموجود
 لب مادام له صفة البائية وب موجودا له في وقت فيكون انما في ذلك الوقت
 ايضا موجودا له وفي غيره من الاوقات كمثل ان يكون موجودا او كمثل ان لا يكون
 فالشيء اذا مطلقة عامة هذا اذا كانت الصغر وحده لا يتغير فيها وقت
 اضاف الموضوع موصوفا بما وصف به بل اع منه حتى يكون معنى قولنا بالوجود
 كل حرب ان كل حرب من نوعها بعضا ووقت وجوده لا في جميع الاوقات ب
 اما اذا تغير فيها وقت اضافها بما وصف به حتى يكون معنى قولنا بالوجود
 كل حرب ان كل حربا مدله موصوفا بالادايما كانت النتيجة مطلقة
 منعكسة محتملة الضرورة لان صفة الالفيه من لوازم صفة البائية مع جواز
 ان يكون اع منه وصفه البائية من لوازم صفة الجمية فكان صفة الالفيه
 من لوازم صفة الجمية فكان صفة الالفيه من لوازم صفة الجمية مع جواز
 ان يكون اع منه اي مع جواز ان يكون موجودا لا غير صفة الجمية الاختلاط
 الرابع كل حرب بالوجود وكلرب بالضرورة فالشيء ضرورة الحاجة الى اليان
 لاقتصر على الخامس كل حرب بالوجود وكلرب بالوجود فالشيء ايضا وجودية
 لان اموجود لب في وقت لادايما وب موجودا له في وقت لادايما كان
 موجودا له في وقت لادايما الاختلاط السادس كل حرب بالوجود

وكلرب بالامكان الخاص فالشيء ممكنة خاصة لان المكنر غير ضروري الوجود
والعدم للماوسط فيكون كذلك ايضا للماوسط لا تترج الا بصغر تحت الاوسط
ولستكن الصغر ممكنة خاصة والاحتياط الاول كلرب بالامكان
الخاص وكلرب بالامكان العام بفتح كلرب بالامكان العام لان اذا
كان ممكنا حقيقيا لم يكن بفتح فعل قدر لن يكون بالفعل دخل تحت الحكم
العام على كلرب فكان حرا بالامكان العام وعلى قدر لن لا يكون بالفعل
بل بالقوة فقط فكان جائزا له ان يكون بالفعل فكان جائزا ان يدخل تحت
الحكم العام على كلرب فكان جائزا له ان يكون بالامكان العام او جائزا لن يكون
ممكنا فهو ممكن فاذا الشيء ممكنة عامة لخاصة لان ما جاز لن يكون ضروريا
وجاز لن لا يكون ضروريا والممكن الخاص لا يجوز لن يكون ضروريا الاحتياط
الثاني كلرب بالامكان الخاص وكلرب بالاطلاق العام بفتح كلرب
بالامكان العام لان حرا قدر لن يكون بالفعل دخل تحت الحكم العام
على كلرب وكان حرا بالاطلاق العام وعلى قدر لن لا يكون بالفعل بل بالقوة
والامكان فقط كان جائزا له لن يدخل تحت الحكم العام على كلرب فكان جائزا له
ان يكون بالفعل مطلقا ففعل قدر يكون حرا بالفعل مطلقا وعلى قدر يكون
جائزا له لن يكون بالفعل فالشيء اذا ما شملها وهو الملك العام الاحتياط
الثالث كلرب بالامكان الخاص وكلرب بالاطلاق المنفك فكان بالامكان
العام لما ذكرنا لن بفتح كلرب بالامكان الخاص والعدم والوجود وعلى قدر لن يكون
موجودا بالفعل كان ايضا موجودا وعلى قدر لن لا يكون موجودا
لن لا يلزم لن يكون اموجودا لن لا يكون بل بما كان موجودا له دائما
فالشيء اذا ممكنة عامة الاحتياط الرابع كلرب بالامكان الخاص
وكلرب بالضرورة بفتح كلرب بالضرورة لما ذكرنا في الصغر الممكن والكبير
الضرورة الاحتياط الخامس كلرب بالامكان الخاص وكلرب

بالوجود بفتح كلرب بالوجود لما ذكرنا في الصغر الممكن العامة والكبير الوجود
انه لن يمكن الشيء وجوده فكون حرا دائما او دائما ليس ولا يوجد
منها حال ان كلرب لما يمكن ان يكون بفتح كلرب فانما فرضنا هذا الممكن موجودا فكان
حرا دائما دائما او دائما ليس بفتح كلرب بالوجود بهذا خلف
وقال صاحب الصغر بل في الشيء ممكنة حقيقته وبفتح كلرب بالوجود بهذا خلف
القياس الا انا نقول كون الشيء وجوده لا يمنع كونها ممكنة حقيقته فان كل
وجودي فهو ممكن حقيقي ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكنا حقيقا ولا يكون
وجوديا وليس من شرط الممكن الحقيقي لن يكون موجودا اولن لا يكون موجودا
فيما اتفق ان يكون الشيء دائما موجودا او معدوما لموضوع ما وهو ممكن
حقيقي لذكر الموضوع والمجالات التي من لزومها من استعمال النقص فاما
لزم من استعمال نقض الشيء الوجودية حيث فرض بعض حرا ضرورة
او بالضرورة ليس ومن فرض الضرور لن فقد فرض العالم وزبانه فكل
المجالات انما لزم من فرضه بعض حرا دائما او دائما ليس بالافرض الضرورية
فلو ترك لفظ الضرورية وفرض وام الاحباب او دولم السلب من غير ضرورة
لكانت تلك المجالات بعينها لازمة فجملة الضرور وفتح ضابحة في لزوم
تلك المجالات وانما لزم من فرض بعض حرا دائما او دائما ليس بالافرض
هذه الدقيقة لتعرف الا فتر لن السادس كلرب بالامكان الخاص
وكلرب ايضا بالامكان الخاص فالشيء ممكنة خاصة لما ذكرنا في احتياط
الممكن العاشر في هذا تمام الخلفات في الشكل الاول الشكل
الثاني ولستكن الصغر او لا يمكن عامة والا فتر لن الاول كلرب
بالامكان العام ولا شيء من آب ايضا بالامكان العام والاحتياط الثاني
كلرب بالامكان العام ولا شيء من آب بالاطلاق العام هذان الاقربان
لا يخاف لانه يجوز ان يكون شيئا واحدا محمول على الآخر بالاحباب كالانسان

والحيوان مثلا ثم حمل على اجسامها شي ثالث بالاجاب بالامكان العام او بالاطلاق
 العام وبسبب ذلك الشئ عن الثاني بالامكان العام لو بالاطلاق العام كما لمشي
 مثلا يحمل على الانسان وبسبب عن الحيوان ولا يلزم من هذا السلب والاجاب
 ان لا يكون الحيوان محمولا بالاجاب على الانسان وقد يكون ايضا شيان متساويان
 كالانسان والغرس ثم حمل شي ثالث على شي مثلا على اجسامها بالاجاب بالامكان
 العام او بالاطلاق العام وبسبب عن الثاني كذلك ولا يلزم منه ان يكون اجسامها
 محمولا على الاخر فليس يلزم ان صدق هذا السلب والاجاب ان يكون جارا
 او لا يكون صحيحا انما لا ينبغي الاحتياط بالامكان كل حرج بالامكان العام
 ولا شي من اجاب بالاطلاق المنعكس من لا شي من جارا بالامكان العام والطريق
 المشهور بان لزوم النتيجة هنا هو العكس والخلاف باستعمال النقيض
 العكس فهو اذا عكسنا الكبرى صار لا شي من جاب هذا الاطلاق المنعكس معبر
 الصغر بهذا العكس فارتد الى الشكل الاول وانظم في اس عا هذه الصورة
 كل حرج بالامكان العام ولا شي من جاب بالاطلاق المنعكس فاجب لا شي
 من جاب بالامكان العام كما ذكرنا منه واما طريق الخلاف باستعمال النقيض
 فهو انه لن لم صدق قولنا لا شي من جارا بالامكان العام صدق نقيضه وهو
 ان بعض جارا بالضرورة فليحمل هذا صغر ويقرب به الكبرى وهو قولنا
 لا شي من اجاب بالاطلاق المنعكس فانه يلزم بعض جاب عن جاب
 وهذا سلب ضروري من جهة المعنى اذ لا يتصور الا ان يكون كذلك وقد قلنا
 كل حرج بالامكان العام هذا خلاف ويمكن ان ينشئ لزوم هذه النتيجة
 بوجه اخر فنقول لما صح قولنا لا شي من اجاب بالاطلاق المنعكس على قولنا
 ان اوجب صفتان لا يجتمعان في موضوع واحد في عالم واحد
 صح قولنا بالامكان العام كل حرج ان كل ذات بوجه جوفانه يتصور
 له ان يكون له صفة بـ فنقول لكر بمتصور له ان يكون له صفة بـ بمتصور

الفصل الخامس

ان لا يكون له صفة آ لا ينمى لا يجتمعان فاذا تصور وجوده هذا تصور علم ذلك
 صحيح لن النتيجة ممكنة هي اذا كانت الصغر حوصبه والكبرى سالبه اما
 اذا كانت سالبة بالعكس فنقولنا بالامكان العام لا شي من حرج وبالاطلاق
 المنعكس للاجاب فلا يمكن ان ينشئ لزوم النتيجة بطريق العكس لان الصغر
 السالبة الممكنة لا يعكس والكبرى الموجبة تعكس جروية فاذا عكسناها
 واضعنا حكمها الى المقدمة السالبة لم يكن ذلك من جملة الاشكال الثلاثة
 ولكن يمكن ان ينشئ بطريق الخلف وذكر ان يقول ان لم صدق قولنا لا شي
 من جارا بالامكان العام صدق نقيضه وهو ان بعض جارا بالضرورة او كلاب
 بالاطلاق المنعكس بعض جارا بالاجاب او بالضرورة بـ وقد قلنا لا شي
 من جاب بالامكان العام هذا خلاف لان الممكن يجوز ان يفرض موقودا
 ولا يلزم منه محال واشترك صورة طريق الخلف وينشئ لزوم النتيجة بوجه
 اخر فنقول لما صح قولنا كل اجاب بالاطلاق المنعكس علمنا ان بـ من لوازم
 آ وكل ذات بمتصور له صفة آ فيوجد له لا شي لآ في تلك الحالة صفة بـ
 علمنا صح اجاب قولنا لا شي من حرج بالامكان العام علمنا ان كل ذات بكون
 له صفة جـ فيتصور ان لا يكون له صفة بـ وتصور علمنا ان لا شي بـ على
 تصور علمنا ذلك لا شي فلما تصور ان لعدم صفة بـ عن كل ذات بمتصور
 تصور ايضا لن يتعلم صفة آ عن تلك الذات لان صفة آ يلزمه صفة بـ
 فبما العلم اللانم انعلم الملزوم لا محالة ولا يكون الملزوم موقودا من دور
 اللانم وذكر محال الاحتياط الرابع كل حرج بالامكان العام ولا شي
 من اجاب بالضرورة بـ بالضرورة لا شي من جاب بعكس السالبة الضرورية
 ولزم الى الشكل الاول والخلاف ايضا فانه لم يكن لا شي من جارا بالضرورة بعض
 جارا بالامكان العام ولا شي من اجاب بالضرورة بـ بالضرورة لغير بـ
 فكان كل حرج بالامكان العام بـ هذا خلاف وله وجه اخر في البيان

وهو ان ب لما كان مسلوبا بالضرورة عن كل ذات له صفة أو هو على الوجه
 للذات يكون له صفة ج فكل ان كل ذات يكون له صفة ج فبالضرورة
 لا يكون له صفة أ اذ لو جاز ان يكون لذات واحدة صفة ج وصفه أو لو
 جاز ان كان ذلك الذات يمكن ان يكون له صفة ب ومنه ان يكون له صفة
 ب مادام هو حقا وهذا خلاف حال قالا كل ذات يكون له صفة ج فبالضرورة
 مادام هو حقا لا يكون له صفة أ فحين ان النتيجة ضرورة الاختصاص
 الخاص كل ج ب بالمكان ولا شيء من أ ب بالوجود وان كان الوجود
 من الجنس الذي يكون معناه ان كل ذات يكون له صفة فلا يكون له صفة ب
 مادام له صفة أ اذ لا يمكن ان يكون له صفة ب بالمكان العام انه لا
 يكون الا بالخاص ان كل ذات يكون له صفة أ فمادام له صفة أ فليس له
 صفة ب فكل ان صفة ب والاختصاص معناه ذات له صفة ب
 ان كل ذات يكون له صفة ج فيصور ان يكون له صفة ب تعلم انه مقصور
 ان لا يكون له صفة أ اذ هما لا يختصان فاذا ضرور وجود احد ما ضرور عدم
 الآخر فكانت النتيجة اذا لا شيء من ج ا بالمكان العام ان كل ذات يكون له
 صفة ج فيصور ان لا يكون له صفة أ او اما ان كانت الوجودية من جنس
 ما لا شئ من الوصف الذي وصف به الموضوع حتى كان معنى قولنا بالوجود
 لا شيء من أ ب ان كل ذات يكون له صفة أ فان صفة ب سلب عنه
 في وقت ووجب له في وقت اى وقت كان فلم يكن هذا الامر لى شيئا
 لان الشئ الواحد قد يكون على الوجه لى شيئا ومسلوبا عن ذلك الشئ في وقت
 واحد لا دائما وقد يكون على الوجه لى شيئا ومسلوبا في وقت آخر لا دائما
 عن شئ آخر مباين ومغايرة فلا يلزم من كون ب على الوجه لى شيئا ومسلوبا
 عن كل ا في وقت لا دائما ان لا يكون له صفة أ او يكون له صفة أ
 محوز لن يكون كل ج له صفة ا دائما ب يكون ب على الوجه لى شيئا ومسلوبا عنه

في وقت واحد لا دائما ومحوز ان يكون مسلوبا بالضرورة عن كل ج ويكون ب
 يمكن الوجود لى شيئا ومسلوبا عن كل ا في وقت ماداما فلا يلزم اذا من هذا
 السلب والامكان الوجود ان يكون ج ا او لا يكون فكان هذا الاختصاص
 الاختصاص السادس كل ج ب بالمكان العام ولا شيء من ج ا بالمكان
 الخاص هذا ايضا عقيم لما ذكرنا ان ب محوز ان يكون على الوجه لى شيئا بالمكان
 العام ومسلوبا عن ذلك الشئ بالمكان الخاص وقد يكون على الوجه لى شيئا ومسلوبا
 عن شئ آخر بالمكان الخاص سلبه ومغايرة فلا يلزم اذا من هذا السلب
 والامكان ان يكون ج ا او يكون ج ب ولكن الصغر مطلقة عامة
 والاختصاص الاول كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب بالمكان
 العام والافترس لن الثاني كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب ايضا
 بالطلاق العام وهذا لا يخفى لما ذكرنا في المكنية ولا يفيد الاختصاص
 الثالث كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب بالطلاق المنعكس
 شي لا شيء من ج ا بالطلاق العام بين ذلك بعكس الكبرى وبالحلف وهما
 مقصوران ونذكر طرسه في بيان فقول لما سمع قولنا لا شيء من
 أ ب مادام ا علمنا ان صفتي أ وب لا يختصان معا ذات واحدة واذا
 كان كل ج فيوجد له ب بالفعل مطلقا فيكون مسلوبا عن كل ج في الوقت
 الذي يكون ب موجودا له بالفعل لانهم لا يختصان معا فالنتيجة اذ لمطلق
 في عامة الاختصاص الرابع كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ
 ب بالضرورة نتيجة بالضرورة لا شيء من ج ا عين بعكس الكبرى وبالحلف
 ايضا الاختصاص الخامس كل ج ب بالطلاق العام ولا شيء من أ ب
 بالوجود فان كانت الوجودية من جنس ما يكون معناه انه لا شيء من أ ب
 مادام ا دائما شيئا لى كل ج فيسلب عنه اسلبا مطلقا لما ذكرنا في
 اختصاص الممكن والوجود ان أ وب لا يختصان معا فاذا كان ب موجودا

بالفعل كما كان في ذلك الوقت مسلوبا عنه وإن كانت الوجودية من جنس
 ماكن معناه من كل ما قيل عنه ب 2 وقت في وقت كل من هذا
 الاطلاق متخا لن الشيء الواحد قد يكون موجبه الشيء في وقت ومسلوبا عنه
 في وقت آخر فيصدق عمله عليه بالاحاطة المطلق والسلب المطلق العامين
 ولا يلزم من احاطة ب 2 عجز بالاطلاق ومن سلبه عن اطلاق ان يكون
 مسلوبا عن ج او لا يكون مسلوبا ~~بالاحاطة~~ ~~الاحاطة~~ السادس كل ج ب
 بالاطلاق العام ولا شيء من ا ب بالاحاطة ان الخاص هذا ايضا لا ينفك لان
 ب قد وجد الشيء وبسبب عجزه بالاحاطة الخاص وقد سلبه ايضا بالاحاطة
 بما يبينه ذلك الشيء وبعبارة فليس عن كل ا بالاحاطة ان الخاص فاحاطة كل ج
 بالاطلاق العام لا يدل على ان يكون مسلوبا بوجه ا او لا يكون ولا يمكن
 الصغر من مطلقه منعكسه ~~والاحاطة~~ ~~الاحاطة~~ الاول كل ج ب بالاطلاق
 المنعكس والاشي من ا ب بالاحاطة العام هذا لا ينفك لان الشيء الواحد قد
 يكون موجبه الشيء وقد يكون ممكن السلب عنه فليس يلزم من كون ج ب
 السلب عن كل ا وكونه موجبه الكل ان يكون مسلوبا عن ج او لا يكون
 مسلوبا فقد يكون كل ج ب محذوله ا دائما وموضلة ج مادام ج ويكون
 ب ممكن السلب عنه وكذلك ان كانت الصغر سالبة والكبرى موجبة
 مثيل قولنا لاشي من ج ب بالاطلاق المنعكس وكل ا ب بالاحاطة العام
 لم يكن متخا لانه محذور ان يكون ج ا دائما او غير ذلك فليس عنه ب مادام
 ج ويكون ب محذور ممكن الوجود له فلا يلزم من احاطة ب 2 عجزا
 بالاحاطة العام وسلبه عن كل ج بالاطلاق المنعكس ان يكون مسلوبا عن
 ج ~~والاحاطة~~ ~~الاحاطة~~ الثاني كل ج ب بالاطلاق المنعكس والاشي من ا ب
 بالاطلاق العام هذا ايضا لا ينفك لان الذي ذكرناه لان قال الشيء قد يكون
 موجبه الشيء ومسلوبا عنه في وقتين مختلفين فلا يلزم من سلبه عن ج ا

واضافه لم على هذا الوجه اعني بالاطلاق ان يكون مسلوبا عن ج وكونه ليس
 كانت الصغر سالبة والكبرى موجبه الاقتصر لن السالبة لكل ج ب
 بالاطلاق المنعكس والاشي من ا ب ايضا بهذا الاطلاق في لاشي من ج ا
 بهذا الاطلاق بين يعكس الكبرى والاحاطة وما مشهور لن ويمكن ان يبين ان
 بما يبينه احاطة المكن وهذا المطلق من لاشي ا ب صفتان لا يخفان
 معا فاذا كان ب موجبه الكل مادام ج كان مسلوبا عنه مادام ج
~~الاحاطة~~ ~~الاحاطة~~ الرابع كل ج ب بالاطلاق المنعكس والاشي من ا ب
 بالضرورة الشيء ضرورة بين يعكس الكبرى والاحاطة الاختصاص
 الخامس كل ج ب بالاطلاق المنعكس والاشي من ا ب بالوجود لما
 ان كانت الوجودية بمعنى انه لاشي من ا ب مادام ا لاداما فالشيء
 مطلقه منعكسه وعلى انه لاشي من ج ا مادام ج ا بالبيان المشهور
 لذكر تنعكس الكبرى ونحن نبينه ايضا ما ذكرنا ان صفة ا ب بالاحاطة
 معا فاذا كان كل ج ب مادام ج يكون له صفة ب فلا يكون له صفة ا
 مادام ج فكون الشيء انه لاشي من ج ا مادام ج وربما يظن ان الشيء
 هنا يكون وجوده مرفقة بغير محذوله للضرورة وانما يقع هذا الظن للاعتقاد
 ان الكبرى السالبة الوجودية تنعكس مثل نفسها سالبة وجوده فكون
 لاشي من ا ب مادام ا لاداما ينعكس لاشي من ب ا مادام ب لاداما
 فانما قررها الصغر وعلى قولنا كل ج ب مادام ج ا لاشي من
 ج ا مادام ج لاداما وقد ج ب ما يجب ان يبين ان السالبة
 الوجودية تنعكس وجودية حيث قال ثم عليه السالبة لوجوده لن
 ان لم يكن دوا ومصدق موضوعا مادام موجبه ا فليس عليه الا ان يكون
 محذورا في الكل مادام الموضوع موضوعا بذلك وجعل المثال لذلك
 انه لاشي من ا ب يربا سون الى لاداما بل مادام موضوعا فالاحاطة

[illegible]

وكون ان يزول عنه كونه ايضا فعكسه كذلك الاضالشي من الاسود ايضا وبني
على هذا بعض الخطلات كما سياتي ذكره في موضعه اول ان الالوان هي عندك حسب
يحب ما انتهى اليه يعني ان عكس السالبة الوجودية لا يجب ان يكون وجودية
فانا قلنا لاشي من ارب ما هو الالوان فعكسه لاشي من ارب ما هو ب فقط ولا
نعكس شرط الالوان انه ربما يكون في انان احدهما موصوف بالابا والآخر
موصوف بـ في وقت واحد وكل واحد منهما اربا موصوف بـ فلا يوصف بـ
فيكون احدهما الموصوف بالابا والآخر الموصوف بـ في وقت ما الالوان
وهو وفي كونه موصوف بـ وكونه يزول عنه صفه الالوان حتى
يوصف بـ بعد زوال صفه الالوان ولكن يكون كما يوصف بالابا موصوف
بـ في وقت ما الالوان وفي حال كونه موصوف بالابا موصوف بـ فيكون الالوان
والابا صفان لا يتجانان فط لكان الالوان قد يزول فثبت الالوان و
الابا عن بعض موصوفاتنا يزول حتى يثبت الالوان وعن البعض الالوان
الابا حتى انثبت لها الالوان فقط ومبطل ذكر قولنا لا كانت واجبة شيكان
الالوان بل ما احرار كلنا فعكسه لا سائر واحد من ارب ما هو سائر ولا ينسب
لاداما فان من الموجودات ما هو سائر في اربا وليس كما نسبنا لاشي من اربا
وكذلك لافراد واحد من اربا بل ما اربا فترا لا تعكس الالوان والوجود فترا
الالوان فالتاثر طارة ولا تكون فقط فترا وكونا ان يزول صفه الالوان
عن جميع موصوفاتنا وبعد ذلك لا تثبت صفه الالوان فقط لبعضها فقولنا
لا كانت واحد من اربا بل اربا ما كانت ولا تنعكس بالابا وهو لا يثبت
لاداما بل ما اربا من اربا من اربا لا يكون فترا كانتا كثر الوجودات من
الكونيات بل وبعضها سائر في اربا فترا الالوان الالوان الوجودية
هذه تنعكس سالفة كلمة عريضة الوجودية والابا حتى ان كانا فيه
فقول السائر في اربا الوجودية لكانا في اربا موصوف بالابا

الاشئ من حيث هو بالمكان العام كذا أب فخر قد بينه ان ما كان ضروري
 السلب عن كذا ذات وصف مجرد وعمل الوجه كذا ذات وصف راجع لا
 شي من الذات التي به وصف يمكن بالمكان العام لن وصف ما اذ لو امكن
 ان وصف بالمكان يمكن الوجود له وهو ضروري السلب عنه وذلك محال ويمكن
 ان يبين انما بعكس الصغر السالبة فانها بتعكس كليه ضرورية من نفسها
 فكون عكسها بالضرورة الاشئ من حيث هو محله كسري ويجعل الكبر المحكية
 صغرى فيصير هكذا كذا أب بالمكان العام والاشئ من حيث هو بالضرورة
 من حيث هو بالضرورة الاشئ من حيث هو بتعكس هذه النتيجة فكون بالضرورة الاشئ
 من حيث هو يمكن ان يبين انما بتعكس كذا كلف كما لا يخفى عليه الا خطاط
 الساني كذا ب بالضرورة والاشئ من حيث هو بالاطلاق العام فالنتيجة
 ضرورية لما ذكرناه الان بعينه الاختطاط الثالث كذا ب بالضرورة
 والاشئ من حيث هو بالاطلاق المتعكس النتيجة ايضا ضرورية على الجملة تمام
 اختلط الضروريات بعينه في هذا الشكل كانت النتيجة ضرورية سواء كانت
 الضرورية موجبة او سالبة صغرى او كبرى لانه لما كان ب موجودا بالضرورة
 كذا ب وكان يمكن السلب عن كذا ب ان كان مسلوبا بالاطلاق
 عن كذا ب انما بالاطلاق كان او كان مسلوبا بالضرورة عن كذا ب ويكون
 موجودا كذا ب بالاطلاق او يمكن الوجود له ان كان كذا ب كان
 بالضرورة مسلوبا عن كذا ب او لو كان يمكن الوجود له لم يوجد كذا ب
 بالضرورة لم يوجد كذا ب يمكن السلب عن كذا ب او مسلوبا عن كذا ب
 مع انه ضروري لهما وكان يمكن الوجود له لكذا ب مع انه مسلوب عنه
 بالضرورة فاذا عرفت هذا فلا طول الكلام فيكون واحد واحد من هذه
 الاختطاطات وتبين الصغرى وجودية والاختطاط الاول
 كذا ب بالضرورة والاشئ من حيث هو بالمكان العام هذا عظيم لانه

كذا

يجوز ان يكون كذا ب ثم يكون ب موجودا له في وقت ويمكن السلب عنه
 في وقت آخر الاختطاط الثاني كذا ب بالضرورة والاشئ من حيث هو
 بالاطلاق العام هذا ايضا عظيم لما ذكرنا بالاختطاط الثالث
 كذا ب بالضرورة والاشئ من حيث هو بالاطلاق المتعكس من حيث هو
 بالاطلاق العام يبين بعكس الكبر وعكسه الاشئ من حيث هو اما داهم فمقر
 بها الصغرى فنتجها كذا ب لانه اذا كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة
 لقولنا بالضرورة الاشئ من حيث هو بالاطلاق المتعكس كذا ب ان كانت
 الوجودية من جنسها يكون معناه الاشئ من حيث هو اما داهم فمقر
 لروعة النتيجة بعكس الصغرى وعكسها الاشئ من حيث هو اما داهم فمقر
 ان شرط الوجود بالضرورة العكس يجوز ان يكون ضرورية ويجعل هذا
 الكبر ويجعل الكبر الذي هو الاصل صغرى فاهنا صغرى الاشئ من حيث هو اما داهم
 حتم بعكس هذه النتيجة فكون الاشئ من حيث هو اما داهم فمقر الخاطا
 فانه ان لم صدق قولنا الاشئ من حيث هو اما داهم فمقر نفسه وهو ليس
 بما هو فانه فخر آ ان بعض ج ز حال كونه ح ا وذكسر الشئ في كبر
 الاشارة لن بعض هذه السالبة هو الموجبة الحرة المطلقة حيث
 قال خاذا التقى على هذا كان قولنا ليس بعض ج ب على الاطلاق نقضا
 لقولنا كذا ب وبعض ج ب على الاطلاق نقضا للسالبة الكلية
 وهذا في نظر فخر لانه كان معني هذا الاطلاق بالاطلاق المتعكس الذي
 لا يصلح عليه هذا الموضع فكون معني قولنا بعض ج ب على الاطلاق
 ليس بعض ج ب معاداه موصوفا محو هذا ليس بيقين لقولنا الاشئ من حيث هو
 ج ب اما داهم موصوفا محو اذ ليس من ضرورية كذب هذه السالبة صدق
 تلك الموصوفا لانهما كذا ب جميعا يان كذا ب بعض ج ب في وقت واحد
 من حيث هو كذا ب في جميع اوقات كونه ج فلا صدق قولنا بعض ج ب

قولنا

مادام ج ولا صدق ايضا قولنا الاشئ من ج ب مادام ج ومثال ذلك
 قولنا لا انسان واحد كانت مادام انسانا وقولنا بعض الناس كانت
 مادام انسا فافانها جميعا كاذبان وليس امتنا خص ولان كان معنى هذا
 الاطلاق الاطلاق العام فلا يحق لنا الموجبة اذ دقة المطلقة
 العامة لا تكون يقينية لهذه السالبة فانها قد صدق ان جميعا كما لا يحق
 عليك فاذا انقضت هذه السالبة ما ذكرنا ان بعض ج في حال من احوال
 كونه بالفعل ج هو واعلم مراد الاشئ بالاطلاق الذي ذكره هو الاطلاق
 العام بالنسبة الى جميع احوال كونه بالفعل ج فهذا جائزا وبلا شبهة ولان كان
 بعيدا عن ظاهر اللفظ وتخرج الى المقصود فنقول ان لا صدق الاشئ
 من ج مادام ج صدق لنا بعض ما هو بالفعل ج لو كان كذلك مادام ج
 فهو ب فبئذ لن بعض ما هو بالفعل ج هو ب وقد قلنا الاشئ من ج ب
 مادام ج بهذا اخله وبين وجه اخبر فنقول لما كان كذلك مادام ج
 علمنا ان ب من لوازم ا ج وب وج لا تخم ان معارج و ايضا لا تخم ان
 قط كان لا شئ من ج اما ا ج وكانت الشئ مطلقة متعكسة ولما
 ان كانت الوجودية من جنس ما معناه انه لا شئ من ج ب لا وقت واحد
 اني وقت كان يكون الشئ مطلقة عامة وهو كج فليس عليه
 سلبا مطلقا فانه لو لم ج هذا السلب وكان بعض ج ولما لا يكون دائما
 ب فلا صدق معه سلب ج كج في وقت ما فاذا انقضت هذه
 هذا الاختصاص على الاطلاق في المطلقة العامة لا ج ب لا
 ا ج كج ب بالوجود والاشئ مراد بالضرورة والشئ ضرورة
 كما لا يحق عليك الاقتصار لئلا كما من كج ب بالوجود والاشئ مراد
 بالوجود فان كانا من جنس ما يصدقها كج ب ولم وصف الموضوع
 فالشئو مطلقة متعكسة وفي الاشئ من ج اما ا ج حشر وقد عكس للذكر

الار

السالبة ولن كانت الكبرى موجبة فبعض الصغرى سالبة ثم عكس النتيجة
 كما عرفت ولن كانتا من جنس ما يكون الحكم فيه في وقت ما في وقت
 كان فلا نتيجته فافانها لان الشئ بالوجود يتركب من احوالها عاها الاخر
 قد عكس عليه او عكسها شئ اخر في وقت وجب في وقت اخر فهو لن يكون
 كج ا و مع ذلك فليس عليه ج ب في وقت وجوده له في وقت اخر اما لن
 اخلفنا فان كانت الصغرى بدو ا ج كج ب بدو ا ج وصف الموضوع والكبرى
 بخلافه حتى كان على القياس هكذا كج ب مادام ج لا دائما ولا في
 مراد لا دائما بل في وقت ا في وقت كان لئلا يكون هذا متبعا لانه يجوز ان
 يكون كج ب دائما ا فيكون ب موجودا له في وقت وميلوا عنه في وقت
 اخر وكذا الذي كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة اما لن كانت الكبرى
 ج ا بدو وفيه الحكم بدوام وصف الموضوع والصغرى بخلافه حتى يكون نظر
 القياس هكذا كج ب لا دائما بل في وقت ا في وقت كان ولا شئ مراد
 مادام ج لا دائما كان هذا متبعا لكون النتيجة سالبة مطلقة عامة وهو لن
 كج فليس عليه ا بالاطلاق لانه لو لم صدق هذا السلب وكان بعض ما هو
 ج دائما لم نكره ان يكون البعض فقط موصوفا ب لئلا وجه لا تخم ان
 فبئذ قلنا لن كج ب فانه وصف ب في وقت ما لا دائما وهكذا لكانت
 الصغرى سالبة والكبرى موجبة الاختصاص السادس كج ب
 بالوجود والاشئ مراد بالمكان الخاص هذا لا يلزم سواء لم يشترط الوجود
 لن بدو ا ج كج ب بدو ا ج وصف الموضوع او اشترطها فها ذكر لنا ان ب لئلا
 من موجودا لا دائما بل في وقت ا لئلا في وقت كان وانما وقت كونه
 موصوفا ج فيكون كج ا لئلا يمكن السلب عن ج كج هو ممكن السلب عن ا
 فلا يلزم من كون ج السلب عن ا ج ان يكون ا ممكن السلب عن ج
 او لا يكون يجوز لن يكون كج ا بالضرورة ويجوز لن يكون الاشئ من ج ا

بالضرورة اما اذا كانت العنصر سائبة والكبري كفي كانت موجبة او
سائبة مثل قولنا لا شيء من حرب بالوجود وكلاب بالامكان الخاص
فقد قال القاضي الامام في كتاب البصائر ان النتيجة ما هنا موجبة حرة
بالامكان العام وبين ذلك ان قال بعكس العنصر ونجعل الكبري ليرجع الى
الاول فيجاء لا شيء من اج بالامكان الخاص لان المطلق مما لا ضرورة
فيه فمعنى هذه الوجودية العرفية ثم قالوا والسائبة لا يمكن لا يتجلى
الا في حق وهو ان نقل الى الاحاب فانه ممكن خاص ثم عكس الموجب
الى المحل العامي الموجب فنتج هذا الضرر موجبة حرة بالامكان
العام فصار ولز كما المطلق مما يقع تحت الضرورين فالنتيجة تارة
سائبة ضرورية وتارة موجبة حرة بالامكان العام ولا يتجلى فيها
بطريق العكس ويأمن على الوجودية العرفية عكس وجودية
حرة غير محتملة للضرورة وقد بينا نحن انها لا يتعكس كذا يكون
عكسها محتملة للضرورة واذا كان الامر كذلك فلا عار في هذا الفرق ولم
كن النتيجة خط موجبة حرة بل يمكن هذا الاختلاف حتى التزم الله لما
كان لا شيء من حرب لاداء ما وقت تونه موصوفاً فكونه محتمل الوجود
لكل واحد كما هو ممكن الوجود لكل واحد لا يلزم من ذلك ان يكون حراً او يكون
فجوز ان يكون كل واحد بالضرورة ويكون مع ذلك ممكن الوجود لكل واحد
والكل واحد يجوز ان يكون بالضرورة لا شيء من حراً او يكون مع ذلك
مع تباينها فلا يلزم اذا من ذلك سلب ولا احاب فلا يلزم نتيجة محتملة
الصغير محتملة خاصة والاختصاص الاول كل واحد بالامكان الخاص
والا شيء من اب بالامكان العام والاختصاص الثاني كل واحد بالامكان
الخاص ولا شيء من اب بالامكان العام فمستطاع التباين في ذلك كما
في المحل الكبري والمطلوبين والمحالين من حيث انهم يجوز ان يكون كل واحد

ع

او مع ذلك سلب عنه ب في وقت ومحل عليه ما لا ياب في وقت آخر وكان
يمكن الوجود له في وقت اخر الاختصاص الثالث كل واحد بالامكان
الخاص ولا شيء من اب بالامكان المنعكس في بالامكان العام لا شيء من حراً
بين ذلك بعكس الكبري ولما اذا كانت الكبري موجبة والصغير موجبة كانت
او سائبة فانه لا خلاف اذ موجبه في حكم سائبة فلا يمكن ان يبين بعكس الكبري
فانها تتعكس جدير حرة ولو جعلنا هاهنا وجعلنا صغر الاصل كبري
لا ينظم الناس من ذلك الاختلاف كما عرفت من قبل ولكن يمكن ان يبين طريق
الحال فيقول ان صدق قولنا لا شيء من حراً بالامكان العام صدق بقضيه
وهو ان بالضرورة بعض حراً او كان كل واحد بالامكان المنعكس في بالضرورة
بعض حراً وكان يمكن ان لا يكون شيء من حراً هذا خلاف ونبينه
بوجه اخر ونقول اذا كان ب ممكن السلب عن كل واحد فينبغي ان يكون
أمكن السلب عنه الزب من لوازمه فان لم يكن أمكن السلب عن حراً
لم يكن لازمه وهو ب ممكن السلب عنه الاختصاص الرابع كل واحد
بالامكان الخاص ولا شيء من اب بالضرورة فالنتيجة ضرورية لما عرفت
فلا خلاف في اختصاص الحراس كل واحد بالامكان الخاص ولا شيء من
ب بالوجود فصار واجب البصائر النتيجة هنا لا شيء من حراً بالامكان
الخاص بل يمكن ان يطلقه كالمرة عن الضرورية والعكس وعني بذلك
الوجودية بالضرورة فالاولى حراً استمالها بالضرورة وهي التي يجوز
دوامها في وجودها بالوجود الموضوع معه فالنتيجة سائبة
بالامكان العام وهذا ايضا سائبة على ان عكس الوجودية بالضرورة
وجودية حرة غير محتملة للضرورة والصغير عينا فنتج ان لا يتعكس
مطلقة فتمام للضرورة في هذا الاختلاف اذا بينا المحل والمطلق
المنعكس على انه لا شيء من حراً بالامكان العام يعرف ذلك بعكس الكبري

والدقة الى الشكل الاول واما اذا كانت الكبرى موجبة فبينه مما يتبين الى المثل والطلاق
 المتعكس من ان ب من لوازمه اذا كان من السلب عن كل واحد كان ايضا
 ممكن السلب عن كل واحد ان لم يكن ممكن السلب عن ج كان لازمه وهو ب
 ايضا كذلك هذا اذا كانت الوجودية مما يدور الحكم فيها يدور وصف
 الموضوع اما ان لم يشترط فيه ذلك لمكان من جنس ما يكون الحكم فيه في اي وقت
 كان ولم يكن في اي وقت فلا يكون هذا الاختلاف متغيرا لان جنس ما لا يكون من لوازمه
 ابل يكون ممكن الوجود لكل واحد والحكم او لا يلزم من ذلك ان يكون ممكن السلب
 عن ج او لا يكون ممكن السلب كما لا يخفى عليك **الافتراض السادس**
 كل ج ب ولا شيء من اب كلاهما بالمكان الخاص هذا ايضا لا يخفى لما ذكرناه
 لان من ان ب قد يكون ممكنا لشيئ مما يتبين وقد يكون ممكنا لشيئ مما لا يجب
 فلا يوجد منها على الاخر والله اعلم **في التكميل الحاصلات في الشكل الثاني**
امنا الشكل الثالث جملة النسخة منها جملة في الشكل الاول
 بحث كانت النسخة تابعة للكبرى في الجملة كانت كذلك هنا وحده كانت
 ثم تابعة للصغرى كانت هنا ايضا تابعة للصغرى لان هذا الشكل يرتد
 الى الشكل الاول بعكس الصغرى ان كانت الكبرى كلية ولان كانت جروية
 موجبة فعكس الكبرى لان الصغرى تعكس جروية ايضا والقياس عن
 جرويتين ولكن بعكس الكبرى ويجعلها صغرى ويجعل الصغرى الاصل الكبرى
 ثم بعكس النسخة وتبين بطريق الافتراض لان النسخة تابعة للكبرى
 واما ان تغذر طريق العكس بان كانت الكبرى جروية سالبة فانها لا
 تعكس والصغرى تعكس جروية فانما تبين ذلك بطريق اكثر والافتراض
 ولما كانت اصلا طائفة هذا الشكل موافقة لاصلا طائفة الشكل
 الاول في جملة النسخة وقد استوفينا الكلام في جملة طائفة الشكل
 الاول لم يكن الاشتغال بتفصيل الخطافات في هذا الشكل الا لطلب بيان

١٠٦

القياسات الكلية

غير فائدة فتركناه الكفاية لشكل الاول اذا نذرنا لا واجدا من العكس و
 الافتراض والكلف ليس كذلك ونقيس عليه امثاله فلم يكن موجبتان
 كليتان والصغرى منها مطلقة عامة والكبرى ممكنة عامة مثل قولنا كل
 ج ب بالطلاق العام وكل ج ب بالمكان العام يخضع بعض ج بالمكان العام
 لا بعكس الصغرى فبعض ج ب بالطلاق العام فبعض ج ب بالمكان العام
 فقياس من الشكل الاول وهو ان بعض ج ب بالطلاق العام وكل ج ب بالمكان
 العام فبعض ج ب بالمكان العام وتكون النسخة تابعة للكبرى في
 الجملة ولتكن الصغرى ج اها والكبرى موجبة ج و ب فبعض ج ب
 بالطلاق العام وبعض ج ب بالمكان العام وهذا الممكن ان يسر لزوم
 النسخة بعكس الصغرى فانها تتعكس جروية ايضا ولا قياس عن جرويتين
 بعكس الكبرى هنا فيصير بعض ج ب بالمكان العام فبعض ج ب
 بالصغرى الذي كان في الاصل كبرى فيصير من الشكل الاول قياس وهو
 بعض ج ب بالمكان العام وكل ج ب بالطلاق العام يخضع بعض ج ب
 بالمكان العام فعكس هذه النسخة فبعض ج ب بالمكان العام واما
 طريق الافتراض هنا فهو ان يفرض البعض الذي من ب وهو بالمكان
 العام اكد فيكون كل ج ب بالمكان اعم نقول كل ج ب وكل ج ب بالطلاق
 العام يخضع ج ب بالمكان كانت فعكس هذه النسخة فبعض ج ب بالمكان
 العام فان عكس الموجبة ضروري ما كان الموجبة او مطلقا او كيف كان هو الممكن
 العام وذكر في كتاب الشفا لان عكس الموجبة الضرورية مطلقة عامة
 وذكر في كتاب الاشارة ان عكس الموجبة المطلقة مطلقة عامة
 وفي كل الموضوعين طريق عكس الضرورية الموجبة ممكنة عامة كما ذكر في
 الاشارة ولان عكس المطلقة الموجبة ممكنة عامة لان المطلقة الموجبة
 قد تكون ضرورية فكون حبيد عكسها ممكنة عامة لا مطلقة عامة

ونرجع الى المقصود فنقول اذا عكسنا الشيء صار بعضه د بالمكان العام فعملها
صغير ونقرن بها كل د ا بالمكان العام فبعضه ا بالمكان العام فكون العبرة
في الجملة للكبرن ولتكن الصغر كالحا والكبر سائلة حروية مثل قولنا
كل د بالاطلاق للعام وليس بعضه ا بالمكان العام وهنا تعذر طريق
العكس لان الصغر تعكس حروية والكبر السالبة الحروية لا تعكس فتعبر
طريق الافتراض والخلف اما الافتراض فمعرض البعض الذي من د وليس ا
بالمكان العام لاشي من د ا ثم نقول كل د ب وكل د بالاطلاق فكل د
ب ا ب جملة كانت فعكس هذه الشيء فنقسم بعضه د بالمكان العام فعملها
صغير ونقرن بها قولنا لاشي من د ا بالمكان العام فبعضه ا بالمكان العام بعض
د ليس ا ولن لم نعكس الشيء وهو قولنا كل د ب لكن جعلنا هاصغر وراها
الكبري وهو قولنا لاشي من د ا بالمكان العام ابدال الكليتين من هذا الشكل وهكذا
جرت العادة ذكره الا اننا نحتاج في الكليتين من هذا الشكل الى عكس الصغر ليعود
الى الشكل الاول فعكسنا الشيء اولاً ثم جعلنا هاصغر في القياس لاخر والمقصود
لا خلاف واما البيان الذي بعينه عن هذه الطرق فهو ان نقول لن الصغر لما
كانت موجبة في هذا الشكل كليم كانت اوجروية صار اكد الاصغر محمولا بالاعراب
على الحد الاوسط مان جملة كانت اما بالمكان او بالاطلاق او بالضرورة او غير
اما على كليم او على بعضه واذا حملنا اكد الاكبر على الاوسط او على بعضه لن كان
لاصغر محمولا على كليم لن من د ك لن صير الاكبر محمولا على بعض الاصغر ويكون جملة
الشيء هذا الحكم مثاله اذا قلنا كل د ب ا ب جملة كانت وكل د ا بالضرورة
مثلاً اذا قلنا كل د ب فقد حملنا د بالاعراب على كل د ب ثم اذا حملنا ا على ب
او على بعضه بالاعراب او السلب جملة من الجهات صار محمولا على الجملة على
بعض ح لا محالة لانه لما صار محمولا على ا ب وكلما هو ب فهو د فهذا الذي جملة
عليه ا فهو د فكون حمل ا على هذا الباء محمولا على هذا الجيم ويكون جملة هذا

الحل

المحل اعني حمل ا على ح جملة حمل ا على ب فكون العبرة في الجملة للكبرن كما بينا
الشكل الاول ~~فاما~~ اردنا ان نبينه من جال المحلطات في الاشكال
الثمة وهو آخر المقالة والله اعلم بالصواب والله المرجع والمآب



[illegible][illegible]

[illegible][illegible]

كتاب اللامع في الشكل الرابع
استخرج الشيخ الامام السعيد عن الامام الرضا عن الامام الجواد

في الجدول				
المنازل	الاسماء	الاجتهاد	الوجه	الاسماء
وجود	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
عدم	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم
	لا يكون	ما عدا	كرار	عدم

تمت الجدول بحمد الله وصلى الله عليه
لقد اطلع

المجلد الثاني
العدد ١١٦٧
١١٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّير ونم بفضلك وكرمك
 اجدد الله على نوال الابه واشكر على تواصل نعمائه وامل على خاتم رسله وانبيائه
 وعلى اله واصحابه واوليائه وبعد فاني رايت افاضل الحكماء ووجرتنا الهابر
 العلماء قد اعرضوا في كتبهم عن ايراد الشكل الرابع وعدوه في جملة الباطل الصالح
 راعين انه مستبعد على الفراع والطباع يصير عن الوقوف عليه والاطلاع انتهى
 في نفس دواعي النظر استخراج ونوازع التأمل ايراد ادلتهم واجتراحه
 فالغيبه ليس ذلك البعد الذي وصفوا ووقفت فيه على امور على افعالهم يقعوا
 فست اذكار شروطه ومناهجه وقصص ضروريه ونساجه وبدأت بالقرائن
 الجمليه ثم بالمطلقات والضرورات والمكائات ثم اوردت بعدها المخلفات
 من الخليات ثم اتبعنها بالقرائن الشرطيات من المضلات مستعينا بوليه
 الجبر ومستفيا بما لك النسخ والغير وهذا جبر افنتي بالكلام مستفيا من
 الحائق العلل فاقول ان هذا الشكل هو عكس الشكل الاول
 فان الاوسط فيه موضوع في الصغرى محمول في الكبرى وكان في الاول محمول في
 الصغرى موضوعا في الكبرى فان سبقي ان يكون هو الشكل الثالث الا انه لما كان
 في البيان متباخر عن الاشكال الثلاثة كلها لا يحتاج بعض ضروريه في البيان ان
 الثاني واجتاج الكره في ذلك الثالث جعل رابعا ولذلك لا يستبين نتائج
 هذا الشكل بالتحقق من مقدمه يتعلم تلك الاشكال الثلاثة وينتج الجزئية الموجبة
 والجزئية السالبة والكلية السالبة ولا ينتج الكلية الموجبة اصلا لان
 الكلية الموجبة لا تستبين الا من موجبتين كليتين واذا ائت قياش من
 كليتين موجبتين في هذا الشكل لابد من تعرف صحة قياسيه من عكس
 النتيجة ان من من الاول والموجبة الكلية لا يحفظ القضية في العكس ولكن
 بين من الثالث فالثالث لا ينتج كليا اصلا ثم لا يرجع الى الثالث لا عكس
 الكبرى وتكون حرية والكل لا يحصل من قياس اجن مقدمتيه جزئية

الاول

الكل الرابع

وشرايطه في اتجاها ان يكون الصغرى اما كلية او جزئية موجبة والكبرى اما كلية
 او جزئية موجبة وعلى الجملة اذا كانت الصغرى كلية سالبة والكبرى محمول
 تكون كلية موجبة وان كانت كلية موجبة امكن ان يكون الكبرى كلية موجبة وان
 تكون كلية سالبة وان يكون حرية موجبة وان كانت الصغرى جزئية موجبة
 امكن ان يكون الكبرى كلية سالبة ونحوه ولا يمكن ان يكون الكبرى موجبة كلية البته
 في هذه الفهم لان الوسيط ان الوسيط الموضوع في الصغرى محمول على كل شيء
 الكبرى قد يكون جنسا بين الطرفين وهما نوعان متساويان جنه كاللون للسواد
 والبياض اذا قل بعض اللون سواد وكل بياض لون لا ينتج ان بعض السواد
 بياض بل الاشئ من السواد بياض وقد يكون الوسيط عرضا عاما يقع الطرفين
 كما في محرك يكون الطرفان مما يخص عوصم للوسط فحين اجتمعا هما مثال
 الاول بعض المتحرك انسان وكل حي متحرك في بعض الانسان حي مثال
 الثاني بعض الناس ضاحك وكل كاتب انسان فبعض الضاحك كاتب فلما اختلف
 باختلاف المولد دل على ان هذا الضرر عظيم لا ينتج وحقيقه انتاج هذا الشكل
 انه اذا اوجب على كل الوسط حكم ثم اوجب ذلك الوسط على كل اوسط حصل من
 محموله وموضوعه العالامحالة وان اوجب على كل الوسط اوجبه وسلب
 ذلك الوسط عن كل حصل بين موضوعه ومحموله مباسه وهكذا ان سلب عن
 كله حكم واوجب اعني الوسط على كل وقعت بين الطرفين مباينه اما اذا اوجب
 على بعضه حكم ثم اوجب ذلك الحكم لا محالة على كل لا لزم المباينه بين الطرفين
 والموافقه لا يمكن ان يكون الوسط جنسا بين المخلفات كما يكون للانسان
 والفرس ففيل بعض الجولان انسان وكل فرس جيلان او عرضا عاما كما اذا
 وضع بعض ايضا الانسان وحمل على كل سفس وكذا اذا سلب عن كل الوسط
 حكم ثم اوجب الوسط لبعض فانه لا يلزم وقوع المباينه بين الطرفين فلو ان
 ان يكون الوسط نوعا تحت جنس فيسلب عنه ما ليس ذلك النوع ثم وضع له

بعض الجنس الذي مع النوع الذي هو الوسط والنوع الذي سلب عن الوسط فلا توجد
 مباينة لما اذا قيل لاشي من الانسان خشب وبعض الجسم ناس الا بالوزان بعض
 الخشب ليس بحجر وقد يشاب من الناس خشب وبعض الحي ناس فييد
 بعض الخشب ليس بحي ولا يخ وفي القرنة سالبية جزئية كبر كانت او صغرى
 لانها ان كانت صغرى انعكس حتى من من الثاني ولا يمكن جعلها كبر الاول كونها
 جزئية ولا يمكن عكس الكبر حتى من من الثالث لان الموجبة انما انعكس جزئية
 ولا قياس عن جزئية وان كانت السالبة الجزئية كبر لا يمكن جعلها صغرى
 الاول حتى من منه ولا انعكس حتى يتبين من الثالث ولا يمكن بيان من الثاني
 لانها لا يكون فيه الا صغرى واذا جعلت صغرى الثاني لابد من عكس الموجبة
 وتكون جزئية ولا قياس عن جزئية وسماه من المولد بعض الناس ليس بكانت
 وكل ضاحك انسان لا يفيد بعض الكانبة ليس ضاحك لا حتى يقيضه ويقول بعض
 الناس ليس خشب وكل ضاحك انسان كان الحي ان بعض الخشب ليس ضاحك فلما
 اضله علمهم وكذا اذا جعلت السالبة كبر فيقول كل ضاحك انسان وبعض
 الابيض ليس ضاحك لا يفيد بعض الانسان ليس بابيض واذا تحققت شرائطه
 كانت ضروبه المنتجة خمسة والنتيجة نوع الكبر في الجهة في كل ضرب يرجع
 الى الشكل الثالث بعكس الكبر اعني الجهة بعد العكس وهذه الاقترانات الاربعة
 وهي الاول والثاني والرابع والخامس واما الاقتران الثالث فانه يرجع الى
 الاول والثاني ولكن الاعتناء في الاحتاج بالثاني بعد دفع اليه فان كانا جودهما
 ضروريا فالنتيجة ضرورية كيف كان الاخرى ولن يكون فالنتيجة تابعة للسالبية
 المنعكسة بحسب حفظ النتيجة لجهة لو عكست رد الى الاول والاين بالاقتران
 او الخلف فينبأ بالمطلقات المنعكسة الضرب الاول منها
 من موجبتين كلتيهما جزئية موجبة مثاله كلاب وكل حراية
 بعض ب ح بيان ما ن جعل الكبر صغرى الاول ثم انعكس النتيجة من المطلوب

علم

الكل الرابع

هكذا كلاب او كلاب وكل ح ب بعكس بعض ب ح ومن من الثالث بعكس
 الكبر ان يقول كلاب وبعض ح ب فنتيجة بعض ب ح وهو المطلوب وبين
 بالخلف اخذ ان كلاب بعض ب ح فلاشي من ب ح فيقول كلاب ولاشي من ب
 ح فلاشي من ب ح وعكس فلاشي من ب ح او كان كلاب هذا خلف مثاله من
 المولد كل انسان حي وكل انسان كان ب بعض الح كان ب الضرب الثاني
 كلاب وبعض ح ب فنتيجة بعض ب ح بيان ما ن جعل الكبر صغرى الاول
 ثم انعكس النتيجة فيقول بعض ب ح او كلاب فبعض ب ح بعكس بعض ب ح
 وبين ايضا بعكس الكبر من الثالث مثلا ان يقول كلاب وبعض ح ب
 فنتيجة بعض ب ح والخلف ان لم يجمع بعض ب ح فلاشي من ب ح فيقول
 كلاب ولاشي من ب ح فلاشي من ب ح وعكس لاشي من ب ح او كان بعض
 ح هذا خلف مثاله كلاب انسان حي وبعض العالم انسان بعض الح عالم
الضرب الثالث لاشي من ب ح وكل ح ا ب لاشي من ب ح بين
 من الاول جعل الكبر صغرى بعكس النتيجة هكذا كلاب ولاشي من ب ح
 فلاشي من ب ح وعكس لاشي من ب ح ومن من الثاني بعكس الصغرى
 هكذا لاشي من ب ح او كلاب فلاشي من ب ح وبين بالخلف ان لم يجمع لاشي
 من ب ح بعض ب ح وكل ح ا بعض ب ح او بعكس فبعض ب ح وكان
 لاشي من ب ح هذا خلف مثاله لاشي من الح بحساس وكل ح ب لاشي
 من الح ب حسنة الضرب الرابع كلاب ولاشي من ب ح ا ب
 فبعض ب ليس ح من بعكس الصغرى من الثاني هكذا بعض ب ا ولاشي
 من ب ح ا ب بعض ب ليس ح ومن الثالث بعكس الكبر هكذا كلاب
 ولاشي من ب ح بعض ب ليس ح والخلف ان لم يجمع بعض ب ليس ح
 كلاب ولاشي من ب ح ا ب فلاشي من ب ح او بعكس فلاشي من ب ح
 وكان كلاب هذا خلف الضرب الخامس الحامس بعض ب

والاشي من ج ا بعض ب ليس ج بين من الثاني بعكس الصغر هكذا بعض ب ولاشي
من ج ا بعض ب ليس ج ومن الثالث بعكس الكبير هكذا بعض ب ولاشي
من ج ا بعض ب ليس ج وبالحلف ان كذا بعض ب ليس ج فكل ب حولا
شي من ج ا فلاشي من ب ا ونعكس لاشي من ا ب وكان بعض ب هذا خلف
هذه هي القيسة المنتجة من المطلقات واما الاقرانات الثانية
من الضرورات فهي ايضا خمسة الضرب الاول كلاب بالضرورة
وبالضرورة كذا ا ب بعض ب ج بالامكان العائني فانه اذا جعل الكبير
صغرى الاول فبقيل بالضرورة كذا ا ب وبالضرورة كلاب ب ب بالضرورة
كل ج ب ونعكس بالامكان العائني بعض ب ج فان الموقف الضرورى
لاستعس ضروريا بل يمكنا عاميا ولكن كان عكس الكبير كان اخلاط الثالث
من صغرى ضرورية وكبرى ممكنة عامية فكون النتيجة ايضا ممكنة عامية
لانه اذا عكس الكبير للبيان كان صغرى الاول فكون النتيجة من صغرى
ممكنة عامية وكبرى كلية ضرورية فنتج ضروريا واذا عكست النتيجة كان
ما ذكرناه وايضا ما خلف ان ب ج بعض ب ج بالامكان العائني فبالضرورة
لاشي من ب ج بقول حبيد بالضرورة كلاب وبالضرورة لاشي من ب
ج فبالضرورة لاشي من ا ج ونعكس بالضرورة لاشي من ج ا وكان بالضرورة
كل ج ا هذا خلف فانه اذا صدق لاشي صدق البعض وهو يقضي تلك
الصادقة الضرب الثاني بالضرورة كلاب وبالضرورة
بعض ج ا ب بعض ب ج بالامكان العائني لانه اذا جعل الكبير صغرى
الاول ا ب بالضرورة بعض ج ب واذا عكس كان يمكنا عاميا وهو
مطلوبا وايضا ان يكون بعض ب ج بالامكان فلاشي من ب ج بالضرورة
فقول بالضرورة كلاب وبالضرورة لاشي من ب ج فبالضرورة لاشي
من ا ج ونعكس لاشي من ج ا وكان كذا هذا خلف الضرب الثالث

بالضرورة

الكل الرابع

بالضرورة لاشي من ا ب وبالضرورة كذا ا ب بالضرورة لاشي من ب ج
سرا ان تجعل الكبير صغرى الاول ونج حبيد لاشي من ج ب بالضرورة
ونعكس بالضرورة لاشي من ب ج وهو المطلوب وسر بعكس الصغرى من
الكل هكذا بالضرورة لاشي من ب ا وبالضرورة كذا ا ب بالضرورة لاشي
من ب ج وهو المطلوب وبالحلف ان كذا لاشي من ب ج بالضرورة بعض
ب ج بالامكان العائني وبالضرورة كذا ا ب من الاول فبالضرورة بعض ب ا
ونعكس بعض ب ا بالامكان العائني وكان بالضرورة لاشي من ا ب او بقول
هذه بعكس بعض بالضرورة لاشي من ب ا وقد اتي من طريق الحلف بعض ب ا
هذا حال الضرب الرابع بالضرورة كلاب وبالضرورة
لاشي من ج ا ب بالضرورة بعض ب ليس ج فان عكست الصغرى كان اخلاط
من يمكن عامى صغرى وكبرى ضرورية في الثاني والنتيجة فيه ضرورية وان
بين عكس الكبير وقيل كلاب بالضرورة وبالضرورة لاشي من ا ج فالضرورة
بعض ب ليس ج من الشكل الثالث بيا به بالحلف ان كذا بعض ب ليس
ج بالضرورة يمكن بالامكان العائني ان كلاب وبالضرورة لاشي من ج ا
فبالضرورة لاشي من ب ا ونعكس بالضرورة لاشي من ا ب وكان بالضرورة
كل ا ب هذا خلف الضرب الخامس الخامس بالضرورة بعض ب
وبالضرورة لاشي من ج ا ب بالضرورة بعض ب ليس ج سانه من الثاني
بعكس الصغرى ومن الثالث بعكس الكبير فالسالية الكلية الضرورية نعكس
سالية كلية ضرورية وسانه من طريق الحلف ان كذا بعض ب ليس ج
بالضرورة فمكن بالامكان العائني ان كلاب وبالضرورة لاشي من ج ا
ا ب بالضرورة لاشي من ب ا ونعكس لاشي من ا ب بالضرورة وكان بالضرورة
بعض ب هذا خلف فالضرب الاولان اثبتان لا يمكنهما عامية لانه يحتاج
فيهما الى عكس النتيجة الضرورية الموجهة الاول عند السان بها وعكس مقدمه

الموجبة الضرورية ان ين من الثالث وقد ثبت ان علمها يكون ممكنا بالامكان
 الاخر ولما الضروب الثلاثة فتخرج ضرورة لان الجزئتين لا تحتاج فيها ان
 عكس الشيء عند التصحيح وفي الكلية السالبة الضرورية هي العكس محققا فيها
 الجملة والكيمية الاقترايات الثانية من الممكنات
 اعلم ان الممكن المحقق لا يتحقق هذا الشكل اصلا لان السوالب الممكنات لا يقبل
 العكس اصلا والموجبات اذا عكست كانت ممكنات عاميات ولا يمكن سانه
 بطريق اخر من خلف او افتراض لكن الضمان الاول ان لما كانت المقدمان
 فيها موجبات وكانت النتائج ايضا كذلك كانت قابلة للعكس بالامكان الاخر
 فتخرج تلك الجملة فالضرب الاول منها كل ا ب وكل ج ا فبعض
 ب ح بالامكان الاخر اما ان جعل الكبرى معنى الاول ب عكس السمية واما
 بعكس الكبرى من الثالث مثل كل ج ا وكل ا ب فكل ج ب فبعض ب ح
 بالامكان الاخر وسلك كل ا ب وبعض ا ب فبعض ب ح بالامكان الاخر
الضرب الثاني كل ا ب وبعض ج ا فبعض ج ب بالامكان
 الاخر اما جعل الكبرى معنى الاول مثل بعض ج ا وكل ا ب فبعض ج ب فبعض
 ب ح او بعكس الكبرى من الثالث مثل كل ا ب وبعض ا ب فبعض ج ح و
 سانه بالخلف ان كذب بعض ب ح بالامكان الاخر فضرورة لاشي
 من ج ح وبعكس الضرورة لاشي من ج ب فبقول بعض ج ا بالامكان
 وبالضرورة لاشي من ج ب فبضرورة بعض ا ب ليس ب وكان بالامكان
 كل ا ب هذا خلف والضروب الثلاثة ابقاه عقبيه لما بيناه
الاختلاف الثاني من المطلق والضروري في هذا الشكل الضرب
 الاول كل ا ب وبالضرورة كل ج ا فبعض ب ح بالاطلاق سانه
 اما ان جعل الكبرى معنى الاول فبعض ب ح بالاطلاق لن يمكن
 المطلق بمعنى الذي مادام موجودا والا كان ضروريا ثم اذا عكس كان نفس

ب ح بالاطلاق على القدرين جميعا وهو المطلوب وبين ايضا بان عكس
 الكبرى فتخرج ايضا بعض ب ح بالاطلاق من الثالث وسانه من طريق الخلف
 ان كذب بعض ب ح بالاطلاق فلاشي من ج ح دائما وكان بالضرورة
 كل ج ا هذا خلف ولن جعل المطلقة الكبرى مثل بالضرورة كل ا ب وكل ج ا
 فتخرج بالاطلاق بعض ب ح سانه تاره بان عكس الكبرى فتخرج من الثالث بعض
 ب ح بالاطلاق ب سانه الثالث بالاعراض بان جعل بعض الذي هو ج
 د فكون كل د ا وكل ج ا بالاطلاق فبعض ب ح بالاطلاق ولا يرد هذا
 الضرب المن الثالث ولا من الرابع الى الاول لان الشيء الضرورية التي هي
 اذا عكست لا تعطل الجملة فكون ممكنه عاميه لا مطلقة فلا تنسب بالمطلوب
 وسانه من طريق الخلف ان يقول ان كذب بعض ب ح بالاطلاق فلاشي
 من ج ح دائما فبقول كل ا ب بالضرورة ولاشي من ج ب دائما فلاشي
 من ا ح دائما وبعكس لاشي من ج ا دائما وكان بالاطلاق كل ج ا هذا
 خلف الضرب الثالث كل ا ب وبعض ج ا بالضرورة فتخرج
 فبعض ب ح بالاطلاق وسانه من الاول بان جعل الكبرى معنى بعضه فبعض
 ج ب بالاطلاق وبعكس بعض ب ح على تلك الجملة وكذا في ما ذكرناه
 من الثالث اذا عكس الكبرى فاما بيانه من طريق الخلف ان كذب بعض ب
 ح بالاطلاق فلاشي من ج ح دائما وكان كل ا ب بالاطلاق فتخرج من
 الاول لاشي من ا ح دائما وبعكس لاشي من ج ا دائما وكان بعض ج ا دائما
 بالضرورة هذا خلف ولن جعلت الضرورية معنى كان هكذا بالضرورة وكل
 ا ب وبالاطلاق بعض ج ا فبعض ج ا بالامكان الاخر بعض ب ح اما ان جعل
 الكبرى معنى الاول فبضرورة الضرورة كل ج ب ثم بعكس فيكون ما قلناه او
 بعكس الكبرى فتخرج من الثالث ما ذكرناه ب سواهي اليه الاول والا فبضرورة
 نتائج ما قلناه وانما من طريق الخلف ان كذب بالامكان بعض ب ح

فلا شيء من ج دايما فنقول بالضرورة كل ا ب ولا شيء من ج دايما فلا شيء من
ب دايما فلا شيء من ا دايما ونعكس الاشياء من ج دايما وكان بالاطلاق كل ا
هذا خلف الضرب **الثالث** لا شيء من ا ب بالاطلاق وبالضرورة كل
ج ا نتجته لا شيء من ج د فانه عند البيان من الاول ج ا لا شيء من ج د بالضرورة
اذا كان الحمل في المطلقه مشروطا ودوامه مادام الموضوع موصوفا بالوصف الثاني
معه وكان الوصف دائما مادامت الذات به يعكس الاشياء من ج د وهو المطلوب
وتبين هذه النتيجة بعكس الصغرى من الثاني على هذه الحجة في جميع انواع المطلقات
فاذا طرق صحيحه على وجه يعبر الاحوال كلها هو الرقعة الثاني وسأنه من طريق
الحلف ان لا شيء من ج د بالضرورة فبعض ج د بالامكان الاخر وبالضرورة
كل ج ا نتجته بعض ب بالضرورة او كان لا شيء من ا ب بالاطلاق ونعكس لا
شيء من ج ب ابدا لا بالاطلاق وقد لن من الخلف بعض ب بالضرورة وهذا محال
واذا وضعت الضرورة صغرى هذا الضرب كان هذا لا شيء من ا ب بالضرورة
وكل ج ا بالاطلاق ينتج لا شيء من ج د بالضرورة بين محمل الكبرى صغرى الاول
فنتج لا شيء من ج د بالضرورة ثم نعكس الاشياء من ج د بالضرورة وهو المطلوب
وسنرى ايضا بعكس الصغرى من الثاني وسأنه من طريق الخلف لن كذب لا شيء من
ب د بالضرورة فممكن له الامكان الاخر لن يكون بعض ج د وكل ج ا بالاطلاق
فبعض ب ا بالاطلاق وكان بالضرورة لا شيء من ا ب معكس بالضرورة لا شيء
من ج ب هذا خلف ونعكس بالاطلاق بعض ب ا لى بعض ا ب وكان بالضرورة
لا شيء من ا ب هذا خلف **الضرب الرابع** كل ا ب ولا شيء من ج ا
بالضرورة فبعض ب ليس ج بالضرورة بيانه بعكس الصغرى من الثاني ولنفق
بعكس الكبرى من الثالث وما خلف ايضا لن يعبر بالضرورة بعض ب ليس ج
فكل ب ممكن لن يكون ج وبالضرورة لا شيء من ج ا فبالضرورة لا شيء من ج ب ا
ونعكس لا شيء من ا ب بالضرورة وكان حقا ان بعض ا ب بالاطلاق وان جعلت

الضرورة

الكل بالضرورة

الضرورة فبعض ج ا بالضرورة كل ا ب وبالاطلاق لا شيء من ج ا نتجته
بالاطلاق بعض ب ليس ج بيانه اما بعكس الصغرى من الثاني او بعكس الكبرى
من الثالث وما خلف ان كذب بالاطلاق بعض ب ليس ج فكل ج دايما
وبالاطلاق لا شيء من ج ا نتجته بالاطلاق لا شيء من ج ب او معكس لا شيء من ا ب
نلك الاطلاق وكان بالضرورة كل ا ب هذا خلف **الضرب الخامس**
بالاطلاق بعض ا ب وبالضرورة لا شيء من ج ا فبالضرورة لا شيء من ج ا فبالضرورة
بعض ب ليس ج اما بعكس الصغرى من الثاني او بعكس الكبرى من الثالث فان
السالبة الضرورية حفظ الحجة في العكس وسأنه من طريق الخلف ان يقول
ان كذب بعض ب ليس ج بالضرورة فكل ج د بالامكان الاخر ولا شيء من ج ا
بالضرورة فلا شيء من ج ب بالضرورة ونعكس لا شيء من ا ب بالضرورة وكان
بالضرورة كل ا ب هذا محال واذا جعلنا الصغرى بالضرورة كانت هكذا
بالضرورة بعض ا ب وبالاطلاق لا شيء من ج ا فبعض ب ليس ج بالاطلاق
فكل ج دايما وبالاطلاق لا شيء من ج ا فبالاطلاق لا شيء من ج ب او معكس
لا شيء من ا ب وكان بالضرورة بعض ا ب هذا خلف محال فبعض ج ا بالضرورة
منتجته في هذا الخلط الاختلاط الخامس من الضرورية والممكن
في هذا الشكل والنتيجة في هذا الاختلاط سبعة اضرب **الاول**
كل ا ب وبالضرورة كل ج ا فبالامكان العاقي بعض ج د بيانه محمل الصغرى
كبرى الاول يعكس النتيجة ونعكس الكبرى من الثالث وما خلف ان كذب بعض
ب د بالامكان الاخر فبالضرورة لا شيء من ج ب وبعكس بالضرورة لا شيء من
ج ب معقول من الثالث بالضرورة كل ج ا ولا شيء من ج ب بالضرورة
نتجته بعض ا ليس بالضرورة ب وكان كل ا ب بالامكان هذا خلف محال
الضرب الثاني الثاني على عكس هذا الضرب كل ا ب بالضرورة
وبالامكان كل ج ا فبعض ب ج بالامكان بين محمل الصغرى كبرى الاول

ثم عكس النتيجة وعكس الكبير من الثالث والخلف ان كذب بعض الاحكام فلا
شي من جرح بالضرورة وعكس لاشي من جرح بالضرورة مقول كذا الاحكام
والاشي من جرح بالضرورة فبالضرورة بعض ليس وكان بالضرورة كلاب
هذا محال والخلف في هذا الضرب انما يستقيم اذا اخذ لان نقيض النتيجة السالبة
الضرورة فاما لو اردنا ان الخلف من الموجبة الضرورية التي هي احد اللاتين
لا يتبع نقيض مقدمه صادقه الضرب الثالث كلاب بالضرورة
بعض ج ا يتبع فبعض ج بالامكان اما جعل الكبير صغير الاول ثم عكس النتيجة
واما بعكس الكبير من الثالث الضرب الرابع عكس مقدمه كلاب
ب بالضرورة وبعض ج بالامكان يتبع بعض ج بالامكان اما من الاول
او من الثالث كما سبق والخلف يستقيم في هذين الضربين ايضا باحد الاعتراضين
وهولن وجد لان نقيض الذي هو السالبة الكلية مقدمه في قاسل كلاب
دون الموجبة الكلية الضرب الخامس لاشي من ج بالضرورة
وكذا بالامكان فلا شئ من ج بالضرورة سانه جعل الكبير صغير الاول
ثم عكس النتيجة وبين ايضا بعكس الصغير من الثالث والخلف ان لا يتبع لاشي
من ج بالضرورة فبعض ب يمكن بالامكان الا ان يكون ج وكل ج يمكن
ان يكون فبعض ب يمكن ان يكونا وعكس بعض يمكن ان يكون ب كذا يمكن
الا ان كان بالضرورة لاشي من ج هذا خلف الضرب السادس
عكس الخامس وهو لاشي من ج بالامكان وكل ج بالضرورة هذه النتيجة
غير صحيحة لانه لن يتبين من الاول يكون النتيجة سالبة ممكنة ولا عكس التي
المطلوب من هذا الضرب ولا من الثالث لان الصغير السالبة الممكنة لا عكس
ولا يتبين بالثالث لان الكبير اذا عكس وجعل صغير الثالث كان ج شأ و
كان الاخر من صغير ممكنة وكبري كلمة مطلقة وتكون النتيجة جرمه مطلقة
وهذا الضرب لو اتبع ان ج كذا ثم لا بد من عكس النتيجة وقد علم ان السالبة الكلية

لا عكس ولا يمكن سانه من طريق الخلف فانه لا يلزم نقيض مقدمه صادقه مثاله
المولد كل انسان ليس يتكلم بالامكان وكل ناطق بالضرورة انسان لانه لا يلزم
منه لا واحد من الكائنات ناطق مثالا الضرب الرابع بالضرورة لا واحد من
الكائنات يتكلم بالامكان كذا ج كذا ب يتبع بالضرورة لا واحد من المتكلمين ج
فالضرب السادس من المتكلمات بالامكان كلاب ولا شئ من ج بالضرورة
ان يتبع بعض ب بالضرورة ليس ج سانه بعكس الصغير من الثالث وعكس الكبير
من الثالث والخلف ان كذا بالضرورة ليس ج فبما لن يكون كلاب ج ولا شئ
من ج بالضرورة يتبع بالضرورة لاشي من ج او عكس فلا شئ من ج بالضرورة
فصدق بعض ليس ب بالضرورة وكان كلاب بالامكان هذا محال
الضرب الثاني من حيث الاعتراض هو عكس الضرب المقدمه علم كل
اب بالضرورة ولا شئ من ج بالامكان غير متبع لان الصغير اذا عكس كما سمكن
في الثاني وذكر غير متبع والكبري سالبة ممكنة فلا عكس ج شئ من الثالث ولا يمكن
بيانه بالخلف فانه لا يلزم منه نقيض مقدمه صادقه مثاله من المواد
كان ضاحك انسان بالضرورة وكل ناطق بالامكان ليس ضاحك لا يتبع بعض
الناس ليس ناطق بالامكان ولا بالضرورة بل هو بالضرورة ناطق
الضرب السابع من الضرب المتتبع بعض اب بالامكان
وبالضرورة لاشي من ج ا يتبع بالضرورة بعض ب ليس ج سانه بعكس
الصغير من الثاني وعكس الكبير من الثالث وايضا بالخلف ان لم يتبع بعض ب
بالضرورة ليس ج فبما لن يكون كلاب ج وبالضرورة لاشي من ج ا يتبع بالضرورة
لا شئ من ج او عكس لاشي من ج بالضرورة وكان بالامكان بعض اب
هذا خلف الضرب الثامن من حيث الاعتراض عكس هذا الضرب
مساله بالضرورة بعض اب بالامكان لاشي من ج غير متبع لانه لن عكس
الصغير كما سمكن في الباقي وذكر غير متبع ولا يمكن عكس الكبير لانه سالبة

ممكنة والايه من فرض صحة نقيض ما يفرض شيعة وهو كذب بالضرورة ما
 ناقص مقدمه صادقه متشابهة في المول بالضرورة بعض الثالث ناطق وكل
 انسان يمكن ان يكون كائنا لانيه في الامكان ليس بعض الناطق انسانا فالنتيجه من
 هذه المقرانات في هذا الاطلاق سبعة اقرانات ولغوا من جملة ما يجب فرضه
 لثمة اقرانات بما يبيناه له الاختلاط الثاني من المطلق والممكن وهذا
 الشكل والاضراب التي فيه ايضا سبعة اضرب الضرب الاول كتاب
 وكل ح الاطلاق ينتج بعض ح بالامكان الاع بين جعل الكبر صغرى الاول
 ينتج فكل ح بالامكان الحقيق ونعكس بعض ح بالامكان الاع وسر ايضا
 من الثالث وسعكس الكبر وبالحلف ايضا ان كذب بعض ح بالامكان الاع
 فلا شيء من ح بالضرورة فنقول كل ح الاطلاق ولا شيء من ح بالضرورة
 ينتج فلا كتاب بالضرورة وكان كتاب بالامكان الضرب الثاني
 كتاب وكل ح بالامكان بعض ح بالامكان الاع بان جعل الكبر صغرى
 الاول ينتج كل ح بالامكان الاع ونعكس فكل ح بالامكان الاع وسعكس الكبر
 من الثالث ايضا وبالحلف ايضا ان كذب بعض ح بالامكان الاع فبالضرورة
 لا شيء من ح بالضرورة فنقول بالامكان كل ح او بالضرورة لا شيء من
 ح ببالضرورة بعض ليس ب وكان كتاب بالاطلاق الضرب الثالث
 الثالث كتاب بالامكان وبعض ح الاطلاق بعض ح بالامكان الاع
 بين جعل الكبر صغرى الاول ثم نعكس النتيجة ولكن نعكس الكبر من الثالث
 وبالحلف لن كذب بعض ح بالامكان فبالضرورة لا شيء من ح بالضرورة
 ونعكس لا شيء من ح فنقول بعض ح بالاطلاق ولا شيء من ح بالضرورة
 فبعض ليس ب بالضرورة وكان يمكن ان يكون كتاب هذا الحلف محال
 الضرب الرابع كتاب بالاطلاق وبعض ح بالامكان العام
 من ذلك جعل الكبر صغرى الاول ثم نعكس النتيجة ونعكس الكبر من الثالث

وبالحلف ان كذب بعض ح بالامكان فبالضرورة لا شيء من ح ونعكس
 لا شيء من ح بالضرورة فنقول بعض ح بالامكان وبالضرورة لا شيء من
 ح ب بالضرورة بعض ليس ب وكان كتاب بالاطلاق وهذه القضايا
 الحاققة كلها على اجد لازم النقيض الضرب الخامس لا شيء من
 اب بالاطلاق وكل ح بالامكان ينتج لا شيء من ح وبالامكان العام و
 سانه بالحلف ان لا شيء من ح بالامكان بعض ب بالضرورة
 وبالامكان كل ح اذا لا يمكن بعض ب بعكس فبالامكان الاع بعض اب
 وكان لا شيء من اب بالاطلاق المنعكس واذا لصح ان هذا النقيض صادق
 وبالعكس فكل شيء من ب او ليصح الكبر موجه فانه لو كان كذبا
 الا انه غير محال فصار من الثاني قاسر فكل ح بالاطلاق لا شيء من ب او كل
 ح ا ينتج فلا شيء من ب بالاطلاق وقد فرض بعض ب بالضرورة ح
 وسان صحته ايضا من الثاني بعكس الصغرى ثم صحته في الثاني هذا النوع
 من الحلف لا بالنعكس الضرب السادس السلاس من حيث الاعتبار بعكس
 هذا الضرب وهو لا شيء من اب بالامكان وبالاطلاق كل ح اعبر منتج كما
 لانيه نظير في اصطلاح الممكن والضروري لما بين هناك من العلة الضرب
 السادس من الضرب المنتجة كتاب بالامكان وبالاطلاق لا شيء من ح ا
 ينتج بعض ب ليس ح بالامكان العام بين بعكس الصغرى من الثاني ونعكس
 الكبر من الثالث وبالحلف ان كذب بعض ب ليس ح بالامكان الاع
 فكل ح بالضرورة وكان كتاب بالامكان ا ينتج من الاول فكل ح
 بالضرورة ونعكس بعض ح بالامكان العام وكان لا شيء من ح بالاطلاق
 واذا ليصح هذا النقيض صادقا وفرض الصغرى الممكنة موجه ومن
 تعكس ح رية فنقول بعض ب بالامكان ولا شيء من ح بالامكان ينتج بعض
 ب ليس ح بالامكان فكان كذب ح بالضرورة هذا الحلف الضرب السابع

من حيث الاعتبار كل اب بالامكان وبالاطلاق لا شيء من هذا الضرب
غير متجه كطرفه في الخط الممك والضرورة وسلك العلم فيها الضرب
السابع من الغروب المتجهة وهو التاسع من حيث الاعتبار بعض اب بالامكان
فبالاطلاق لا شيء من خارج بالامكان العام بعض اب ليس ح وببانه بعكس
المعنى من الثاني وعكس الكبير من الثالث الضرب العاشر من القيمة
بعض اب بالاطلاق وبالامكان لا شيء من هذا الضرب غير متجه اما من الثالث
لا يمكن سانه لان السالبة المكنة لا تعكس ولا يمكن سانه من الثاني ايضا لانه
اذا عكس صغره وره الـ الثاني والثالث غير من نفسه وانما يعلم صغره بالـ
الـ الاول او بطريق الخلف ولا يمكن له الـ الاول لان السالبة لا تعكس
لكونها مكنة ولا يتجه الخلف نقص مقدمه صادقه فالمتجه في هذا الاختلاف
ايضا سبعة اقترانات والثلاثة عقمه كما سلف سانه هذا
بيان ضرب الشكل الرابع وصح نتاجه في القياسات الجمليه السادسه
والمخلطة واحا القياسات الاقترانية الشرطيه فاعلم ان الشرطيه
المنفصله لا تتالف منها في هذا الشكل قياس سوا كان الساليف من شرطه
او من شرطه وحليه ولا تتالف ايضا من هذا الشكل قياس من الشرطيه
المتصله والمنفصله والشرطيه والمخلطه اصلا وانما يتالف في هذا
الشكل القياس الاقتراني من شرطه متصلين ويكون مروطم وضروب
ونساجه فاجب ما يتناه في الحملات من غرق فالتجه فيه من
الشرطيات المطلقة خمسة اضررب كما سبق اضررب الاول
كلما كان اب محدد وكلما كان ه ز واب متجه قد يكون اذا كان حدد
فه ز وببانه بان جعل الكبير صغرى الاول ثم عكس النتيجة هكذا كلما كان
المتصله في عكس النتيجة مثل ان يقال كلما كان ه ز فاب وكلما كان اب
محدد متجه فكلما كان ه ز محدد ثم عكس قد يكون اذا كان حدد ه ز

وبين ايضا بعكس الكبير بان يقال كلما اب محدد وكلما كان اب ه ز
متجه قد يكون اذا كان حدد ه ز وببين من طريق الخلف ايضا ان كرف قد
يكون اذا كان حدد ه ز فليس البته اذا كان حدد ه ز فقول
كلما كان اب محدد وليس البته اذا كان حدد ه ز متجه فليس البته اذا
كان اب ه ز وعكس ليس البته اذا كان ه ز فاب وكان كلما كان
ه ز فاب هذا خلف اضررب الثاني كلما كان اب
محدد وقد يكون اذا كان ه ز فاب متجه قد يكون اذا كان حدد ه ز
زيبانه جعل الكبير صغرى الاول ثم عكس النتيجة مثل ما قول قد يكون اذا
كان ه ز فاب وكلما كان اب محدد متجه قد يكون اذا كان ه ز محدد
ثم عكس هذه النتيجة فانه قد يكون اذا كان حدد ه ز وهو المطلوب
وبين من الثالث بعكس الكبير بان يقول كلما كان اب محدد وقد يكون اذا كان
اب ه ز متجه قد يكون اذا كان حدد ه ز وببانه من طريق الخلف انه لن
كذب قولنا قد يكون اذا كان حدد ه ز فليس البته اذا كان حدد ه ز
فقول كلما كان اب محدد وليس البته كلما كان حدد ه ز متجه ليس البته
اذا كان اب ه ز مثاله كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود وقد
يكون اذا كانت الكواكب ظاهره فالشمس طالعه متجه قد يكون اذا كان
النهار موجودا فالكواكب ظاهره اضررب الثالث ليس البته
اذا كان اب محدد وكلما كان ه ز فاب متجه ليس البته اذا كان حدد
فه ز سانه بجعل الكبير صغرى الاول ثم عكس النتيجة هكذا كلما كان
ه ز فاب وليس البته اذا كان اب محدد متجه ليس البته اذا كان ه ز
محدد ثم عكس ليس البته اذا كان حدد ه ز وهو المطلوب ليس
من الثاني بعكس الصغرى هكذا ليس البته اذا كان ه ز فاب وكلما
كان ه ز فاب متجه ليس البته اذا كان حدد ه ز وببانه من طريق

الحلفان لم يصدق ليس البتة اذا كان ج د ف ه ز صدق قد يكون اذا كان
 ج د ف ه ز وكلما كان ه ز قاب يمتد قد يكون اذا كان ج د ف ه ز صدق
 قد يكون اذا كان ا ب ج د وكان ليس البتة اذا كان ا ب ج د ف ه ز صدق
 مثله ليس البتة اذا كانت الكواكب طالعه مستندة فالشمس طالعة
 وكلما كان الحفا فبش بارزه فالكواكب طالعه مستندة يمتد ليس البتة اذا
 كانت الشمس طالعه فالخفا فبش بارزه الضرب يمتد ليس البتة اذا
 كان ا ب ج د وليس البتة اذا كان ه ز قاب يمتد ليس البتة اذا كان ج د ف ه
 ز ان قد يكون ج د واليكون ه ز من بعكس الصغير من الثالث بان يقول
 قد يكون اذا كان ج د ف ه ز قاب وليس البتة اذا كان ه ز قاب يمتد ليس
 كلما كان ج د ف ه ز من بعكس الكبير من الثالث بان يقول كلما كان
 ا ب ج د وليس البتة اذا كان ا ب ج د ف ه ز يمتد ليس كلما كان ج د ف ه ز
 وما خلف ان كذب ليس كلما كان ج د ف ه ز كلما كان ج د ف ه ز ليس
 البتة اذا كان ه ز قاب يمتد ليس البتة اذا كان ج د ف ه ز قاب وبعكس ليس
 البتة اذا كان ا ب ج د وكان كلما كان ا ب ج د ف ه ز صدق حال مثله
 كلما كانت الشمس طالعه فالكواكب حفية وليس البتة اذا كان الحفا فبش بارزه
 فالشمس طالعه يمتد ليس كلما كانت الكواكب حفية فالخفا فبش بارزه الضرب
 الحاصل قد يكون اذا كان ا ب ج د وليس البتة اذا كان ه ز قاب
 يمتد ليس كلما كان ج د ف ه ز من بعكس الصغير مثله قد يكون
 اذا كان ج د ف ه ز قاب وليس البتة اذا كان ه ز قاب يمتد ليس كلما كان
 ج د ف ه ز من بعكس الكبير من الثالث بان يقول قد يكون اذا كان
 ا ب ج د وليس البتة اذا كان ا ب ج د ف ه ز يمتد ليس كلما كان ج د ف ه ز
 ويباينه من طريق الحلف هو ان يصدق ليس كلما كان ج د ف ه ز كلما
 كان ج د ف ه ز مقول قد يكون اذا كان ا ب ج د وكلما كان ج د ف ه ز

يتم قد يكون اذا كان ا ب ج د ف ه ز وكان ليس البتة اذا كان ا ب ج د
 ف ه ز هذا خلف حال مثله قد يكون اذا كانت الشمس طالعة فالسما
 مجية وليس البتة اذا كان اليل موعوا فالشمس طالعة يمتد ليس كلما كان
 السما مجية فاليل موعوا هـ على الضرور المنتهى لا قرأينة
 الشرطيات المنضلة من المطلقات واما الضروريات والممكنات والمخاططة
 من الضروريات والمطلقات ومن الضروريات والممكنات ومن المطلقات
 والممكنات وسكانه عما تقدم في الجملات من غزير في ولا يتألف في
 هذا الشكل قياس استثنائي لان الشبهة في هذا الشكل تكون من اجتماع الطرفين
 وهو محمول الصغير او النال فيها والشرطيات وموضوع الكبير او المقدم
 في المقترانيات الشرطية فيصير محمول في الصغير او النال فيها وكلوا احد الاصغر
 موضوعا في الشبهة والموضوع في الكبير او المقدم فيها محمول في الشبهة فلا بد
 ولن يكون احد الاكبر الذي يكون موضوعا او ناليا في الكبير فكلما جدي
 الصغير ونقيضها و احراهما ليجتمع فيحصل منها الشبهة المطلوبة وهذا نفع
 انه لا يتألف من هذا الشكل قياس من متعلق حمل فانه لا بد منه من استثنائي
 بين متعلق وعمل في جزو النال او في جزو المقدم وفي الاستثنائي يكون السببية
 اما عين النال او المستثنى عن المقدم او نقص المقدم اذا استثنى نقيض
 النال فليس فيه جدا في موضع ليراع حتى يمتد المحمول في الصغير او ما جدي
 مجراه مع الموضوع في الكبير او ما جدي مجراه فيصير الشبهة مطلوبا فلذلك
 لا تصور ان يحصل منه سوى القياس الاقتراني كسائر الاشكال الاقترانية
 اذ كلما لا يكون المطلوب ولا يقبضه موعوا بالافعال المقدمات فهو
 من القياسات الاقترانية ولا يتطرق فيه قياس الخلف فان قياس الخلف
 قياسان احدهما يتطرق من شرطية مقولة وحملية وسيم شرطية يحكم
 هذه الشبهة مقدمة في قياس استثنائي وسنقيض نالها في نقيض

المقدم واذا بين انه يتالف في هذا الشكل قياس اقرار من متصل وجمان
 والتالف ايضا فيه قياس استثنائي يعلم من ذكر انه لا ينظم فيه قياس كلف
 ايضا وقد تم ما وعدنا ان ناتي عليه من بيان نتائج هذا الشكل ونقد بد
 مزوبه وايضا شروطه واقامه الحق على صحة قياساته بحمد الله تعالى وسبحه
 جلالة وسبح فضاله والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد المصطفى
 واصحابه الطاهرين //

رسالة في الفناء

رسالة في الفناء



بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلاته على نبيه محمد وآله
افاض الله على روح الشيخ الامير في الدارين انوار الحكمة وله قدس في آياته
الحسنة واثاره من البقايا من كتاب السعادة الحقة ولفظا كبيرا
للماتى ويذكر من امر الدارين ثم وفقتي لقضا حقا في الحجة وفراصة الله
بافضلها واشرفه وهو افاض الحكمة التي قسم لي من المعرفة واوسط
قضا واعده وهو اداة الدعا الجميلة والثناء الخيرة عليه وادون
قضا واسفله وهو الحكمة بالبدن وتوابع البدن حتى ارى في صدره
من نزل وسعه في واحد عليه وان لم يقابل بالتحقيق عنه غير مقلد
على خفض التقصير ثم محل على يديه وصول الى ان ارى في صدق اسره
وعده واميك مقصده الشانه في عنه وزجوجي الخير ما عرف الحاشان
ملني عليه كمال وكفاه وجملا وفراخ قلبه عن الدنيا والاداره
بعد كمال في قلبي في كماله وديته كماله وديته كماله وديته كماله
اليه دون العالم وهو ايضا كماله في قلبي دون العالم لا سعي بعد السعيا
اليه ان امر في غير حوائج الدنيا وهو الحكمة ولا سعي بعد قوله
ايامي بان مهلني وبكلى الى الحق كماله على عالمه واكله وان
يكون من هو دوني في حله على يد ونقص في شغاه في قلبي في قلبي
مشاهه في اذلال ووصول الى متوخاه في خلاف في لم يكون بعارب الدرع
بنتايسير اولاه مسددي متوها ولا استعلاء عساعي مثل محمدا
ولا مقارنته ايامي في كفايه او لده او صباه او امانه او حب او سب
او اواء او وجاهه كانيا ولكن حيث بعد الرجاك منيا والكون حيث ذلك

في الختم ثانياً ويكون اسطافه في حمله حمله ساسا ولسر به ماسا وكون
له حمله الدعا والشا والشركا ساسا وعلى الاعداد اسمه الدشيد
وسر به المحمده موانحنا ونكون سنه فاير اما كجاه العريض واما
العدد حايه الجبر مكسور خاله وسد ثلث اسبابه وكون حراسان
اكاد ولبايم لا يكون الشرح الامس ادام توفيقه من ثلثين عليه كاد الرحيل
والسور من مهابه كبدوا كشرقي وهذا كله نفس من حقوق وثقته من مهابه
وهو ادام الله سعاده وفي الصغى عزله ان وقت في ذلك كعادته
ويقيم كرمه والازن فليعد الى العرش الذي انفضنا وهو العرش المعاد عنه
وليت به رشت الفصول المورده في هذه الرسالة محمد الله
وفي الرحمة **الفصل الاول في مهابه المعاد الفصل**
المان في خلاف الارافيه الفصل الثاني في مناقبه الارا الباطله
الفصل الرابع في الشئ الذي هو الانبياء العائنه من الان والذين هو اذا اوفى
موجودا وسائر الاشياء المصطله بالانسان معد ومكان الحاصل بالانسان
ثانياً وكما الكهونه المعتمده من الانسان موجوده وادام يوجد هو
وكما سائر الاشياء موجوده لم يكن الحاصل والهديه المعتمده من الانسان
موجوده واما هذه الكهونه المعتمده من الانسان **الفصل الخامس**
في ان هذا الشئ غير قابل للفساد وان جوهر سرمدى **الفصل**
السادس في وجوب المعاد **الفصل السابع في معرفة احوال**
الحققات الناس بعد الموت وخمس النشأ الناس **الفصل**
الاول في مهابه المعاد اما المعاد في لغة العرب مشتق من العود
وحصه الكتاب او الحاله التي كان الشئ فيه فبانيه فعدا اليه ثم نقل

الى كماله او الموضع الذي يصير اليه الانسان بعد الموت لما استقر
ان كان الذي الاظهر والظن الاعلى ان النفس التي يصار اليه بعد الموت
مبطل عنه قبل احواله الاولى فان اكثر الامم على الارواح كانت موجودة
قبل الابدان وانما كانت في العالم الذي هو عالم هذا العالم وان عودها اليه
للعبد الى احواله افضل منه وهو اجنه والعلى في الشئ الى احواله
اللوحي منه وهو الحليم والسبح وكثير من هؤلاء اكثر من يدرون ان اب
الانسان وانه ودرهم في هذا العالم فانقل منها ان يعود اليه وكلها
ولهذا في كتب الاولين وحف الاثنا المسمى الاسرار المسمى احكامه
شواهد ورجح بل هكذا في كتاب الله المبرر على محمد صلى الله عليه وشاهد
واضح وهو قوله يا ايها النفس المحمديه ارجعي الى ربك راضية مرضية
والاعمال رجوع الا الى حيث منه الورود فعد فليان في المعاد اذن تها هو
الفصل الثاني في اختلاف الاراجيه اقله العالم في المعاد
على طبعين طبقه وهم الاقلون عددا والاضعفون بصيرة متكرون به
وطبقه وهي انسواد الغلغم والاحمرون معرفه وبصيرة مقرون به وبعد
ذلك فهم فرق ففرقة يجعلون المعاد للبدن وحدها وفرقة يجعلون النفس
والبدن جميعا فالتايلون بالمعاد للابدان وحدها هم فرقة ثالثة اقل
من العرب يقولون ان البدن وحده هو الحيوان وهو الانسان كجوه وانسانه
خلقتا فيه وهما عرضان والموت هو عودهما في المشاه
النايه فيخلق في ذلك البدن جيوه وانسانه بعد ما رب وبقتة وبصيرة
ذلك الانسان نعمة جسام اخلعوا بعد ذلك وشعبوا افرقا فقايل ان
الناس بعد ذلك فرقان يردوا جرفا يردوا جرفا يردوا جرفا
في تعديرا المعاد للفرقة من البدن

والله اعلم
بالحق

سما

معاقب فخلود او قايلا ان الناس اذ ذكركم ثلث فرق موش يرد وهو مثاب
قالا ومومن فاسق وما يك انه في مشية الله ان يشاء يعذبه وان يشاء يعفوه
ولا يخلد عقابه وقايل انه يعاقب الامانة ولا يخلد وكافر معاقب طائرا
قايل ان المعاقب لا يخلد عقابه كان هو من اهل الكفر الكفر الكفر الكفر الكفر
وما يك انه لا يعاقب ولا الطاب خالدين واما القائلون بالمعاد للنفس
والبدن فكلهم يجعلون احواله بوجود النفس للبدن والموت بمقارفة النفس
للبدن وتورد في المشاه النائية النفس في البدن بعينه الذي كان فيه بجاعل
النفس روحا ينعثر بحجم وعا على النفس حس الكلف من سائر الاجسام وقايل ان
النفس اذا ردا الى البدن كان المثاب والمعاقب جميعا ثواب وعقوبة
بحسب البعس والنفس جميعا لان المثاب لذات بدنيه من المحسوسات
ولذات نفسانية من الشرور ومشاهدة الملكوت بعين البصيرة والانس
من الالم والعدم وهو لا هم المسلمون كافة وكان للمعاقب الالم بدنيه من
احد والبرد والعزب ونفسه من اللعنة والخزير والكوف والباسي والغم
وقايل ان اللذات اذ ذكركم يكون روحا بدنيه فقط وكذا الالم وهو لا
هم النصارى اكثرهم ثم الاحصاف في الخلود واللاخلود قد موجد في هذا
حكا في الاولى واما القائلون بالمعاد للنفس فقط ففرقة بعقد بحسب
النفس وفرقة بعقد فاحو هو انوارنا من عالم النور حال البدن الذي
هو الجوه المظلم من عالم الظلمة وهو المحسوس والشوبه والمساويه
ورجعت مذبههم وسعادته خلاص النور من الظلمة وخرقة الاملاك
وجروحه الى عالم النور وسعادته بقاوه في العالم المظلم وخرقة ندى
ذلك لها بالكلور في الابدان وهم اهل النسيخ وفرقة ثالثة اقلها

بالاحتباس في العالم العنصري والافعال عنه وفرقة بين ذلك ما يستلزم
 جوهرها وخصوصا عن تلك الآثار الطسعة فيها وصدقهم الحكماء
 المخلصون واهل السابح فرق فرقة كذا ونكروا النفس في جميع الاجاد
 النامية نباتية كالب او حيوانية وقرقة كذا ونكروا الابدان الحيوانية
 وفرقة لا يجوز دخول نفس اسانية في نوع غير الانسان اصلا وهم بعد
 ذلك فرقنا فرقة بوجوب السابح للنفس الشقية وصدقهم في تكثير وسعد
 محصلهم عن الكاد وفرقة بوجوب ذلك للنفس حقا الشقية والسعيدة للشقية
 في ابدان سعيدة وللشعيرة في ابدان دوات نعم ورحمة وقال القائلون
 بالسابح المحضون بالكتاب ان معنى قوله تعالى وما مرداه في الارض
 كابر بغير كتابه الا اتم امثالكم هو انهم شاركوا في نفسهم بالقوة
 ومال حرفة منهم في قوله تعالى حتى بلغ الجحيم اسم الحيوان النفس الغير
 البهية التي تتردد في بدن البدن الطيف منه حتى تقفوا وتصور حيث
 محلة في بدن دودة صغير جرمها ان يسعد في البهية بعد ما كان في بدن
 واما ما يصح من اويلد الحكماء في دوزخهم واكفادهم ان كل نفس غير برة فانها تسعد
 عن بدن البدن شبيه الطبايح بالوزن القالب عليها حتى يخلص من المادة فالذي
 رذلتها من باب الشهوات يسقط الى بدن خنزير والذين رذلتها من باب الغضب
 الى بدن سبع حتى انه ان كان الرجل رذيلة من باب الكفارة وهو مختار
 من السابح في بدن سمك وان كان صيدا في بدن النور يصيده وما قالوا
 ان النفس الغير البهية بعد في جاني حتى الحبوب والثمار يعطى البدن والحر
 وهذه الامور من الحكماء امثال دوزخهم والكلوب اقرب الى فهم العام
 ويتصور ذلك سبعا قد عظم عن البر ذيله فانهم لا اخو طوبى بالامم الذين هم
 الحقيقين وما بقا دة الحقيقة والشفاه الحقيقية لم تصوروا ذلك اصلا

عبار

يدادها في يادي الراي من الامور المحسنة ففده جلد ارا العالم في الكفاد
 الفصل الثاني في مناقشة الاراء الباطلة منه اما الفقرة
 الحاخلة المحاد للبدن وحده فالمراد انهم الى ذلك ما ورد به الشرح من بحث
 الاموات ثم ضلوا ان الشيا المعنوية في ذات الانسان هو البدن ثم بلغوا من
 ذلك بعضهم الحكماء وعشقم لما افتمم ان انكروا ان يكون للنفس اول لدوزخ وصدق
 اصلا وان الانسان يصير حية كحمار خلق بها ليس وجوده هو وجود
 النفس للبدن بل هو عرض من الاعراض خلق فيه اما امر الشرح
 فليس ان تعلم فيه قانون واحد وهو ان الشرح والملة الا الله على
 لسان بي الامم يدان كما خطاب الجمهور كانه ثم من المعلوم
 الواضح ان التحقيق الذي ينبغي ان يرجع اليه في صحة التوحيد من
 الاقرار بالصانع موجد اعداد سائر الكون والكيف والاشي وتتم الوصف
 والغير حتى يصير الاجتهاد بذاته ذات واحدة لا يمكن لها شريك
 في النوع او يكون لها جوار وجودي كمي او معنوي ولا يمكن ان يكون
 عز العالم وادخاله ولاحت الاشارة اليه انه هناك مجتمع القاه
 الجمهور ولو اني هذا على هذه الصفة الى العرب العاربة او
 العبرانيين الاطراف لت رعو الى العناد وانفقوا ان الامان
 المدعوا اليه ايمان بعد ذلك اصلا ولهذا الامر الا انهم في قولهم اني نقرح ما
 يد في العرفان من الاشارة الى هذا الامر الا انهم في قولهم اني نقرح ما
 كحاج اليه من التوحيد سان مفصل بل اني لعضة على سدا المشبهة
 في الظاهر وبصم تيريه مطلق عام جدا لا يخصه ولا يفسده واما ما
 قاله تشبيهه منه اكثر من ان يحصى ولكن ليقوم ان ايقبلوه واد كان

الامر في التوحيد هذا فكيف فما هو ليعده من الامور الاعتقادية ولبعث
 الناس ان يقولوا ان العرب توسعوا في الكلام ومارا وان الالف
 التشبيهية مثل الود واليد والانباء في تلك الزمان والحق والذهاب
 والفكر في الجبال والغصن ولكن كذا الاستعمال وجهه العبارة تلك على
 استعمالها مستفاد من مجازة ويراد على استعمالها غير مجازة ولا مستفاد
 بل حقيقة والمواضع التي يوردونها في ان العرب لم يعمل هذه المعاني
 بالاستعارة والمجاز على غير معانيها الظاهرة فواضع في مثلها يعلم ان
 استعماله على هذا الوجه ولا يقع منها وليس رتبة ليس واما قوله في تلك
 من الختام وقوله في تلك من الان بانهم الحلائكة او اني ربك او اني بعض
 ايات ربك على الفقه المذكورة وما جرى مجراه فهو ليس ما بهت اللغات
 فيه البتة على ان العبارة مستفاد او مجازة فان كان اردت بها ذلك الصغار
 بعد من يوقوع الخلق والتشبه والاعتماد المعوج بالان نظامها
 ثم بما واما قوله يد الله فوق ايديهم وقوله ما فرطت جهنم الله
 فهو توسع الاستفارة والمجاز والتوسع في الكلام ولا شك في ذلك
 ان من روى العرب ولا يلبس على ذي يعرفه في لغتهم كما يلبس في
 الامثلة الا ان يدرك ان هذه الامثلة لا تقع شئها في استعارتها مجازة
 كما تدرك في لا تقع شئها في ايها ليست استعارتها واما مراد منها غير
 الظاهر ثم ذهب ان هذه كلها ما خوده على الاستعارة فابق التوحيد
 المحسوس بالقرح الى التوحيد المحسوس الذي يدعوا اليه حقيقة هذا الذي
 القيم المعترف بحالته على انهما العالم قاطبة وايضا الاشارة الى الربوب
 من المعاني المستندة الى علم التوحيد مثل ان عالم الذات او عالم صفات
 الذات او قادر للذرة والحوالات على كثرة الاوصاف او قابلية
 معاني عنها موحدة من الوحد مع الذات او متفرقة عنها كالحقائق

مارا

فانه لا يخلو اما ان يكون هذه المعاني واجب تحقيقها واتقان المذهب الحق
 فيها او يسع الصدوق عنها واغفال النجس والركوة فيها فان كان النجس
 عنها معفوا عنه وغفلت الاعمال والواقع فيها غير مواظبة على ذلك فذهب
 هو القوم الى المحاطين بهذه الجملة تكلف وعنه غنية وان كان مرضا محتوما
 فواجب ان يكون مما صرح به في الشريعة وليس التفرع المعنى او الملبس
 او المتفرع فيه بالاشارة والايام بل التفرع المستفاد منه والمبتد عليه
 والمكون حق البيان والايضاح والتفهم والتعريف على معانيه فان
 المتفرع من المتفهم انهم وليا لهم وساعات يحرم على غير ان ذهابهم فانه
 اخفاهم ويرفع لغتهم لسهولة الوقوف على المعاني العامة كما فعلت
 نعم هذه المعاني الى خضرايضاح وستره حارة فكيف غنى العبرانيين
 واهل الوزر من العرب ولعمري لو كلف الله رسولا من الرسل ان يلقى هذه
 الامور الى الجمهور من العامة الغليظة طباعهم المتعلمة بالحسوسات يعرف
 اوهاهم ثم شانه ان يكون من غيرهم منهم الامان الاجابة غير مهله او لسانه
 ان يقول ربنا ضم نفوس قاطبة الناس حتى يستعد للوقوف عليها فكيف
 شظفكا وان بعدنا ليس في قللة البشر اللهم الا ان يذكر خاصيته الكلية
 وقوة علوية والهام سمارى فكل جليل وسامعة الرسول مستغنيا عنه
 وبلغه غير محتاج اليه لم يهب الكتاب العربي جايبا على لغة العرب وعادة
 لسانهم من الاستعارة والمجاز عادية فما قولهم في الكتاب القيم اني كلمة
 منكم اوله الاخرة تشبه حرف وليس ليعيد ان يقول ان ذلك محرف كله و
 اني تحرف كلمة كتاب بل بشرق اعم لا طاق لعدم فهم بلادهم متباينة و
 واهو اعم متباينة منهم يهوى ونصارى هما امتان متعاديتان فظاهر
 من هذه الامثلة ان الشرايع وارده كتاب الجمهور على لغتهم من لغة ما لا

الى افهامهم بالمشد والشمس ولو كان غير ذلك لما اعتك الشرايع
 البتة وكلف يكون ظاهر الشرايع في هذا الباب ولو فرضنا الامور
 الاخرى روحانية غير مجسمة بعدة عن ادراك يداه الاديان
 وتحققها لم يكن سدا لتراجع في الدعوة اليها والحدس عنها
 متيقنا بالدلائل عليها بل النقص عنها بوجوه من التمثيل المجزئ الى
 الافهام فكيف يكون وجود شيء على وجود شيء لو لم يكن الشيء
 الاخر على الحالة المفروضة لكان الشيء الاول على حالته وهذا كله هو
 الكلام على تعريف من جلب ان يكون خاضعا لاسباب لا عاها ان ظاهر الشرايع
 غير محتمل ان يشهد هذه الابواب ولنرجع الى العقول الصرفة
 فقول ان الانسان ليس انسانا بمادة بل بصورة موجودة
 في مادة واما يكون الافعال الانسانية صادرة عن وجود صورة
 في مادة فاد ابطل صورته عن مادته وعادته مادته تروا او
 شيئا اخر من الغاير فقد بطل ذلك لان بعينه ثم اذا فعلت
 في تلك المادة بعضها صوره انانية جديدة حدث منها انما خلا
 ذلك الانسان ما لم يوجد في هذا الثاني من الاول عادية لا صورية ولم
 يكن هو ما هو ولا محورا ولا مدفوعا ولا مستحقا لتواب او عقاب
 عادية بل صورته وبانته انسانا تزايا في بيان الانسان المتكامل
 والمعاقد ليس هو ذلك الانسان المحسوس والمسمى بعينه الانسان
 الاخر متاخر له في مادته التي كانت له فليس اذن هذا البعث متاخر
 الى ابواب المحسوس وعقبات المسمى بل يشاء بحسب المحسوس وعقبات غير المحسوس
 فانعد العا وبلغ الصواب في امر المعاد رجوعا للمعاد للبدن
 وحده واما رجوع الروح باقية فله ان يحول مع روحه والوارث
 مع

المحسوس

الحقيقي اليها وهي باقية بعينها لا يكون تجدد البدن عليها الا بمجرد
 الاعراض على جوهر قائم ولكن بدوهم لا ينفع اذا تقدم مع خالق المادة
 الموجوده للكمالات التي بها يتجسد الكمالات الخالية اذا بعث او عرف
 ان الفعل لا يخلو ولا بد لا يتبدل عن مجراه المفضول له او عرف ان
 السعادة الحقيقية للانسان تضادها وجود نفسه في بدنه وان اللذة البدنية
 غير اللذة الحقيقية وان تقييد النفس في البدن عفويرة لها او عرف ان
 الامور الواردة اثر هذه الموضوع في الشرايع اذا اجتزت على ما هي فيها
 امور محالة شيعه اما المعرفة الاولى فليست عند رصوح الفحل
 الاكل الا في رقة تحقق في العالم الطسقي والاكل واما المعرفة الثانية
 فلسفقا عند رصوح ان الارل الراجب الذات ليس من جمع احوال
 التغير والتبدل ان فعله الصادر عن حكمته و ارادته مضاه لارادته
 وحكمته الازليتين وقد حقق في العلم الاكل واما المعرفة الثالثة فترواها
 فخلاصا واما المعرفة الرابعة فان العالم مطلع عليها لا اخلأخ و
 اكلها صلاحه اليكشت له ذلك ملاحك البيانات الالهية والشرايع
 الحقيقية بعين الاستحقاق وهي قد سه عدك فاما من اقرن الزكاته
 الحكيم ونزه جوهر نفسه عن البدن الى انما رطلها المستحسنه ظاهر
 لو لم يكن الا المستوضح الغرض الكلي في صا دة بنية الشرايع اذا ورت
 على هذه الصورة احدى بعالم شرايعها وراس ورودها على صوره
 عرج الحق او سال ان اكلها كالوف والمعرف على ما في الشرايع
 المحسوس والكانوبه اعطى بشرط فادها فلوها عن اللذة السامية
 واما المعرفة الخامسة وكشفها عند رصوح لظان عدك السامية

وثبات اسماء عود الانفس المتخلصه الى الابدان ونحن سكتنا ذلك مدي
 قبل ولنا على هذا الموضع عن بكتنا مشار اليها معقول لا كلوا
 اما ان يكون النفس يحوي الى المادة التي تارقت اولي مادة اخرى
 وقد قيل من يذهب الخاطين كل هذه الفضول انهم يدرون عودها الى
 تلك المادة فعينها كالحمد لا كلوا اما ان يكون تلك المادة هي المادة
 التي كانت حاضره عند الموت او مجمع المادة التي فارسته جميع
 ايام العمر فان كانت المادة احاطه حاله الموت فقط ودر ان بعثت
 المجدوع والمعلوم والمقطوع يدور في سلاله على صورته تلك وهذا
 من عندهم وان بعثت جميع اجزائه التي كاسا جزاله مدحه عمره وب
 ربح تلك ان يكون حروا د بعثت يد اوداسا وكبد او قلبا وذلك
 لان الصلح المات ان الاجرا العوضه د انما يكون بعضها اي بعض
 (اغخذ) وتعد بعضها من بعض بعض ووب ان يكون الاثار الكفوك
 من الناس في البلاد التي ان هذا الناس الناس انشاء الفذا الانسان
 ان لا بعثت ان جوهرة راجح جوهرة وملك الاجرا بعثت في غيره
 او بعثت هو وبضيق اجرا غيره فلا بعثت فان قالوا ان المبعوث
 اجزائه اجزائه التي كاسا جوهرة فلا خال في فيه لا يما عذره في سائر
 في استحقاق ان يكون بعضا مقوما للحياه وبعضها نافع غير مقوم
 وصلا البعث عن ذلك التراب وعن تراب غيره سواء افرق فيه
 فعذر فعول كالم الحول المر برا عونه في بعثت اعضاء البدن لا كلوا
 لا احرا الخصة بالبعث خصوصيه معنوا على عيها وهو انها في حال
 الحياه الاولى كانت مادة الاحرا المقومه للحياه فكلوا القول بعد ذلك
 ان هو تحكم في ما يدر فيه ولا جدي في توجده بل هو حوه اعني خصيصه بعض الاجرا
 ملكت

المسألة

المادة

المشابهة بالبعث دون بعض هو القول بضمير عدم معني كان سببا
 في استحقاق شيء لمعني دون غيره وحالة العدم بلكاين وملك الكون
 الغير في المادة المتألمة لها واحدة وابا اذ ان تألمت ودرت
 لم يدر ذلك ان الغالب على كاهل البره المعجزة حيث الموت الحسية
 وقد احترت فيها وزرع ويكون منها الاخذة وبعد الاخذة حيث
 اخرى ماني كان بعثت مادة كانت حامله لصورته انما يتفق في
 ومن اليها جميعا في وقت واحد لا قسمه فان قال مالم له بعثت
 للنفس بان يرأى تراب ابعق وهو اونا روارض وليس في شرب
 ان يكون الاستطفاق المرحوده في احيوه الاول نفسها محمد بعثت
 القول بالتاسع الفراج والقول الاول ايضا هو القول
 بالسابع الا انه مصوره في صورة اخرى من كماله القول في اما
 بالحكمة فلا فرق بين اعداد في العصور المشابهة هاهنا
 كانت فيه صورة اناسه ففقدت والاخرى لم يكن منها والاب
 للسبب الحق في وقت التقدير عنها عند النشأ الثانية فان
 كان رد الروح في احدى الاما دى تناسخا مكره المادة الاخرى
 اذ البدن الثاني الثاني ليس هو البدن الثاني الا ان الله بعثت
 ورد الروح في بدن غير البدن الاول هو الثاني فان احبوا ان
 ان سمو باسم الثاني البدن الغير المشارك للبدن الاول في المادة
 الواحدة العدد عليهم ذلك ولكن اكفني فيها واحد غير مختلف الله
 واصعب العالمين بهذا القول البصاير وايضا بهذا القول
 احاسه كل لسان محمد النبي عليه السلام حات افعلا ما كل ان يحي
 عليها الشراسع واعلمه وهذا صلح ان يكون خاتم الشوايع واخر

المخلد ولولا ان الشان في تعريف كمال هذه الشريعة وفضلها وقصور
 الشرائع المقدمه عن شأونها اجل ان جعل حشوا في عرض عين
 لا حشر فيه لكن الذي يحتاج اليه في حله ذلك يعرف بصله بدهنها
 2 امر المعاد وهو اننا قد علمنا ان الشريعة اعظم قدرا من اجزاء
 العلم برامع الانسان حتى فعل الخير كذا واحد مع كذا ومع شريكه
 3 نفعه وشريكه في جنسه واما القدر الذي يخص بها الكلام الشريحي
 رابر المبادي فالدعوة الجملة لاجل وجود المصانع ووجود الله وحكمه وعده
 ودراته غزوات الحقائق به النقص ووجوه الملائكة والاخبار من العليقة
 الالهية بالجلد دون الدنوي وهو صعبها ما يستحسن عند الجمهور وهو
 الملائكة صوره تخيلها الجمهور دون المعاني العقلية المحضة والسماء الدرجية
 المحضة التي لا يتخيلونها عقول دون عقول الكلام رعب الجمهور
 وقرهم بالبنارة والتواب والازار بالعباد وهو صور السعاده
 الثوابه لا بالصورة الالهية الحليمة السابقة التي هي عليها بل بالصورة
 المعهونه والمستحسنه لذتهم وهي اللذنه والراحه وهو صور الشفاه
 على صلبه ذلك وقسم اللذنه الى الكبير والصغير والمستمرة و
 المكمومه والمطلوبه والمكافيه واشتياح في اسباب كل واحد منها من
 حبه عيني وولد ان كل هذه وما كلفها ما فتبهون ولا يصدقون
 عنه ولا ينفون وحاشا بحسبها الاخبار من لبي وعسل وحمرة ماء
 زلال وسير وارايك خيام وقباب خرسنما مر سندانك واستبرق
 وعصا معوض السموات والارض وما جرى حمري ذلك فيهم الراده
 الى الخلق الاخران والحنوف والدوام على العرج والفتاخر
 اعلم ذلك كله زياره رب العالمين وكشف الحجب عنه كلهم والبركت

من

ذلك قوم فانه شرعي بان يحكم افعال السواد الاعظم عليه ويؤاخر
 الاخبار به فان العامر للبشر اذا دعوا الى الخير والديك الانسان ليس
 فكانهم دعوا الى امر هو خلاف طاعم البشرية وفخره كان يوسعهم
 احواليه المعاليه على النفس النطقه بصيرتها فانها معدومه لصلها او
 معدومه الفعل والسكان البتة لم يجيوا اليه الا فقرا او عيال
 في المجتمع ان يملق واحد من البشر باقيا كافر بشر كاحسنه الزكي
 والويلي الذي لا يملك به هذا الغرض فلا بد من فقرهما اعدا لحسين
 والحسين في ذلك عندهم في الدار الاخره يتولى له الحشر والامر تعالى
 جده ويصور ذلك في صور يعظمونها ويخجلونها اها الحشر فامورهم وانما
 واما الحشر ما صدر ذلك من السوء والزهره والزمانه والاسل
 والاغلاك واكل الحدد والضرع وتربيع معاينع اكره ما هم يتك
 حلوهها عصب جلع ما كلفها النار حتى لا تقني عتابهم فانه اذ لم يزل بهم
 النار والعقاب الحشري البعيد ما يحكمهم ويدرك لم يدعوا ولم
 يرهوا اذ لم يبعث ابراهيم ولم يشرخوا الامور من حوصني حكم العباسه
 الشريحي بقرامو البعث والحجاب والثواب والعقاب على هذه
 الوجوه وقولع صاحب سرعنا في جميع ذلك مبلغا الامر ان يار
 عليه فيه البتة واما الذي عند الفقهاء من امر بعث الابدان فمن
 خلقها في الدار الاخره عن الحليم والمليح والمنكح معهود له
 به طلب الاوهام في امر المعاد وذلك انه ان كان السبب في البعث هو
 ان الانسان هو البدن او ان البدن شريك النفس في الاعمال الحسنه
 والسيئه لتعني ان يبعث بهذا القول معناه ان اوجب ذلك فانه

موجب ان يتألف البدن ويتعاقب بالثواب والعقاب البدني المجهول عند
 العالم فان كان الثواب والعقاب روحانيا فما العوض في الموت المحترق
 ذلك الثواب الروحاني والعقاب الروحاني فكيف ضيق ذلك لهم حتى يرضوا
 ويرهبوا كما لم يبق لهم منه شيء غير انهم يكونون في الآخرة كالعالمين ولو
 صور من احوال الدنيا رادة على هذا الصلوة في نعمته ونعمته غير الذي
 قبله لهم على ان ياتوا به الجسد المحترق من احوال الجلافة وان لم يجنسوا ان
 ان يطغوا به هو انهم اشقياء لا لذة والارادة لهم اذا لا يكونوا البشرون
 ولا ينكون فيكون بعدون اننا الله والنعمة والنعمة من لا شانوا في
 الامر والذي يحل في هذا في نعومة الجسد والنعمة وان جعلوا السمع
 على اعضاء طرفة كورها وكاعه للشرعة هو انهم معذبون بالسعادة
 المحسوسة واللذة الروحانية غير معهوده عندهم اعلوا كالمعاني في
 ادهامهم وجود وان اعترف لها خافية منهم قدرا **الفصل الثاني**
 في مناقضة القائلين بالسامح ويحجون هو لا يقولون ان العنصر قد صير
 امرها انها جوهر معارضة للمادة وصح من امرها انها معارضة البدن بعد
 الموت وصح ان البدن انما يتبعه غير متناهية ولا حلا اما ان يكون العنصر
 مساهمة ان يكون غير مساهمة فان كانت العنصر المكون من
 لا يتبعه ان غير متناهية وقد لا يتبعه بالافعال وهو احوال وان كان
 مساهمة وانها غير متناهية لم يترك السامح ولو رها في البدن
 فالو فان كانت العنصر موجودة البدن على ما هو الرائي الاصح وجود
 السامح كانه في اكثر الاراء على وجه الصبي قبل البدن وكلف اكثر من ذلك
 وهي ان كانت موجودة عند وجود البدن على مزاجهم مذهب اليبات

المتعلقة بالبدن والصور المادية والكميات المادية محال ان يشارك في حال
 الاحوال وذلك لانها اما ان تحول جوهرها او ما هيها عند المعارضة
 يكون هي نفسها المادية الاولى او تكون المادية الاولى مسددة ولم يبق منها
 شيء الا محال ان يكون المادية الاولى مركبة من صورة ومادة في جوهرها هي يكون
 النفس لا خالفا للمادة والمادة ثابتة فليكون ان يكون مادتها مادة غير
 المادة التي قبلت بالاضافة اليها المادية وتكون ان يكون تلك المادة من
 محو ان المادة الاولى يكون السؤال فيها ثانيا بعبارة وانما ان تحول
 احوالها وتكون ما هيها ثانيا بعبارة في الحالين فيكون مقارنته للمادة عارضة
 لها لا انها في جوهرها تابعة في المادة بل هي جوهرها مستغنية عن المادة
 وهو فرض فاعية في المادة جوهرها هو اذ لم يتم اذ هو جوهرها جوهر
 لان في مادة محال ان بعض لها ملازمة المادة لا انها في جوهرها وحدة
 كحصة لا كحصة لها ولا اعتدروا ولا افكارا ان نقد النجس وكذا في الحكم فانه
 صوره تحت النجس وان يصير محكما يحرك الحكم الا احوال المتعلقة بها
 الحكم كالا شكال والامور المتعلقة باجتماعات اجزاء الحكم كالحلن و
 الصور التركيبية وان يكون النفس ان كانت صوره معارضة في حال هذه
 الحكم فان هذه ابعدا الصور عن ان يشارك في الوجود وان لم يتركها في
 المعارض بعد اختداد اديس اسطوطالس حكام فما بعد الخسعة فمن ان
 النفس اذا كانت في حال معارضة المادة فلسفة اليها ان المسئلة بالخروج
 البدني والكمية في المادة فلسفة ما تحت كبروت البدن واذا كانت العنصر
 موجوده قبل البدن وقد يكون لها في الوجود السابق على البدن احوال
 محترقة والبدن ان غير محترقة فالسامح ادن وانما قالوا وليت نشر الماد
 النفس التي كانت معارضة للمادة ثم قارنت المادة ثم ما بعد المعارضه

ولم يحـ اولم يحرف في مادته اخذت اذا فارقت النفس المادة الاولى في عادات
 كما كانت فانه ان كان السبب في المعارنة طبعه النفس والطبيعة ثابته في
 الحالة الثانية وان كان السبب فيها مخرجا من بطن يصد النفس كالشبهه
 للظاهر خارجي من ان يصد لها مخرج انساني فشاكل لذلك المخرج وقادر
 له فليس الذي يتعلق بالنفس المخرج لا يحمي العادة فان النفس
 الواحدة متعلق بمادتين واحد كلف المخرج في استان محله واخذ
 محله وعلى انه ان كان ذلك ما احمي العادة فوجوده مثله من المكن وان
 كان السبب في المعارنة هي من يصاب العقل في دورانه فحوله بذكر الله
 من المكن على الواجب وان كان السبب عنه الله عز وجل والملايكه فلم
 باقون في ان يحود النفس المعارنة الى البدن مكن والممكن في الارض اوجب
 واد القائلون بما سيجي النافعة ان كان السبب في حله في الكتاب
 تنوع في الآلات البدنيه كما مال حكم المومنان في النفس هي طهر لثرائش
 وكما مال الامر انها اذنت ذنبا ففوقت سبحانه في البدن او هرب
 الى البدن هذا ايضا جار لها في حال معارفها للبدن بافقه كما كانت
 فالواند واجبه ان كان طبعها الاخي لها الى الاستكمال فوجودها
 معها وانما تشعلها ونعم فالحواس والبدن والعقل الشهواني في
 العصبية المتسلطه عليه في فلا تشع بنقصها ولا يجرى لطلب كما لها
 وما العادة في بقائها بعد خروجها من البدن بافقه معطلة وعدا لا ان
 المعطلة لا وجود لها في الكسفه فالواو معجزة ثابته في حزمه
 ان النفس لا يما سيج لا يها لو ما سحرت كان مذه وجودها في البدن معطلا
 ولا معطلة في الكسفه معطلة ان يكون النفس في مده مساهمة معطلا
 ويوجد ان سقى معطلا مده الامانة لها والحسنة لا قوله انه يحل من البدن
 حسنا كنبها لاشبه الاحسام ولا يخلص من البدن في خمر دانه برصد

الما
 حيا ولا يكون هذا الجسم معطلا وما معنى هذا الجسم اللطيف لطافته بانه
 في شق او تحلل ليس وكيف ما كان فهو جسم طبعي لا حاله خالده للنفس
 فهو حيوان ليس يماحق ولا لا يماحق وهذا طبع هذه حله ما خلق به
 القائلون بالتناسخ على الاثر الك والقاليلون بما سيج النفس في كافيته
 انواع الحيوان فيحتجون بان النفس اذ اقدرت على كمينه فيمكن
 بدن الانسان في قلوبها على كمينه صاكن لها دورته وان كان ذلك
 بعد من الكلى او بدنه سادس فالابدان الانانية والحيوانية غير
 الانانية دخلت في ذلك التدبير والنفس في العادة ان سكنها النفس
 في الابدان الغير الانانية اما في القسم الاول فاما اذا كانت النفس
 لها خلق في اقلان الحيوان الغير الناطق فيمكن لها الفصل الانانية
 وكان قادر على بدنه من غير الانسان على ما قلنا ان يكون بدن النوع
 اشبه به في اخلق ان كان عصبيا فبدن سيع وان كان شهوديا فبدن
 لا يسم كما كنز وما اشبهه بحسب حشاه كنه في اخلق في كسبه واما
 في القسم الثاني فان ما عاقبه في النفس ان يده التي اسحق في
 حشاه في ابدان ممتعة بالحنفة مبتلاه باخوف والرهبة وعال المعرفون
 منهم بالشرعة ان الله تعالى قال في حكمه وما في الارض ولا خارج
 لكبر كنجانية الامم امثالهم وهذا هو الحكم الجرم بان الحيوان في العدم
 النافعة امثالنا وليسوا امثالنا بالخلق في امثالنا بالقوه ونحن ايضا
 امثالنا بالقوه وحياد عليهم شرنا وولهم في حله التناسخ وحيالهم في حور
 تناسخ النفس الناس في ابدان غير انساني ان النفس صورة ذكالك للبدن

الا انما شافنا ان يشارك في الانواع المحلولة لا يشارك في الصورة الفصله كما قال
 البته وهذا امر اوردته اسطوخودوس في كتاب النفس اذ قال ان
 ما كان ان نفس الاثار يدخول في غير الانسان فكانه جعل صورة الزمر
 جازيه لن تخرج في النجس وهذا حق لا يخفى وجعله لزومه ان الانسان
 ليس بصير انسانا شكله كذا ولا يفتواه الطسعه وجعله بل لا يتكلم
 انسانيه نفسه وهو بهذا افضل الاجسام المقوم لنوعه محار ان يشرك
 فيه غير نوعه وبما رفته بامور بعده ليست بمعول بل عوارض لان
 لا يشارك الانسان في نفسه غير الحيوانيات واذ فكسا عديم الفاعل
 بالتاسع في احكامهم ما منهم ما هو مقوم على موضع الدليل في كلامهم
 وهو في حرمهم النفس موجوده قبل البدن ثم في احكامهم لم يكن ان
 ما حدث حدوث الخراج فهو صورة مادية وهذا غير اول واذا اذيع على
 الاخلاق فمساء ذابح عند قوم كحوصلي لم ليس هو احد من جود
 بعد معاينه البدن كوجوده قبله فمساء قبله لم يعرض له علمه على
 منع الدخول الى البدن وعرض له ذلك عند وجوده في البدن واداء
 طرقت هذه المقدمات ثم تم القياسات التي بنوه على سلمها لكان
 يبين بانها غير انما هي ان تحرق النفس بعد الموت الى البدن البته بان
 يعول انه لا يخلو اما ان يكون وجود النفس في البدن على سلمه مقارنه
 النفس للبدن بعد وجوده كان ثابتا عنه او يكون على سلمه جوده عند
 حدوث البدن بان يكون مزاج البدن موجبا لحدوثه عن العمل القاعلم او
 يكون كذا على سلمه الاعاق والبحت معول لا يشارك في نفس المقوم
 مرجوحه قبل البدن لان النفس الانانيه واحده بالنوع وواحدة

في الماهيه فان وجدت مفارقة للماده الجسمانيه فاما ان يكون بها كثره ابو
 يكون النفس كلها فواحدة فان كانت عليها كثره وهي الغنى واحده
 هي سكره لاني المعنى بل الماده الحكمة التي سكرت كثرتها المعنى لها اذن
 مواد حكمة فاما ان يكون وادها وحانيه فكون السؤال في كثره بل
 المراد الرد حانيه المعنونه هذا السؤال لا حسانيه متكلمه بعد الكثر
 بالقسمه الكليه وان لم تقبله بالقسمه المحذونه ولا اجل تقسم على جامع
 مفارقة فهي في الاحكام او كات احكاما وقدمه فمفارقة للاجسام
 لم تكن في حيا السه هذا حلف وان كانت النفس كلها فواحدة ففقد
 ردد وعمر وواحدة بالعدد هذا حلف وكله كذا القول في نفس غير الان
 فليست النفس اذن موجوده قبل البدن البته بل هي جاذبه مع
 البدن وان لم تكن كونها يكون ذلك على سلمه الاعاق والبحت البته قد نرى
 كتب الفيلسوف ان الامور الطسعه ليست باساقفه لان الاساقفه هي
 الاقلية والطسعه اما الثريه واما دانه فاذن الحق ان النفس جاذبه
 مع حدوث الخراج البدني بان الخراج البدني سبب وعلمه ان يصير البدن
 قابلا للنفس او العقل الكليين في سبب الاسباب الخارجه جوده النفس
 الذي يمكن به يوج ذلك البدن بان كثره شان ذلك السبب الخارقي
 ان يفيض وجود النفس بها فمزاها يصير به البدن متعلقا به كذا النفس
 نوعا من العلق ليس بان سطحه من النفس انطباع الصورة المادية
 في مادته بل ان يستقر عليه المتعدي عليه وبعضه لدره العلي عده
 واما التعلق فهو فعله في جوهره ذاته لا حاجه له في وجوده عنه الى شئ
 غيره بل عسى كانه في مادي وجوده الى الحار طات عنه وهذا يخرج عن تعبره
 في عده كتب واد اعبر ان النفس وجوده الخراج متعلقا من ان حيا

كحدث المراج يجب معه وجود نفس خادثة اذ ليس في كبرها ما لا سابق له لا في
 بل امر بمرئيه بالضرورة فاد اجرت فراج بدني وحده مع نفس متعلقة به
 النطق المذكور كما ان يقال بالناسخ ان الحيوان الواحد نفس واحدة و
 اذ قيل بالناسخ وجب وجود للنفس في بدن واحد النفس كادته كدوش
 البدن والنفس المتناسخ كذا واحد منها نفس كاملة واحدة مع الاخرى
 بالنفوس واذ ليس وجود النفس في البدن الا من جهة انصار فاعلم المتعدي
 عليه وان يكون في البدن نفس واحدة لا يكون الحيوان وانه بالجمعة
 نفس عند نفس شمس كنف في شمس بعلم ان حيوانه بل الله لا شهد ان
 كاهر الانسان وباركوا من واحد واما هذه النفس في بدن واحد ليس
 بالنفس كنف في كاهر النفس لا يكون معاني بدن لان الناسخ غير هذه
 المتشعور وغير هذه التي تحتلها اعيانها لا يكون لها خلق بالبدن ان النفس
 هو هذا المكون لها وجود في البدن فنفسي هذا ان لم ينفق ان نفسه كثر
 مع حدوث بزاج وان لم ينفق بدن كائنا قبله لا بعد ففارقة ابدان قبله
 والاطراف ذلك انما المعنى في الناسخ الذي يذكره اجله من الماخور الى
 فينا خورس من وعش ذلك كما يسمى في الغرض منه اشارة الى المبدأ الالهي
 التي في النفوس بعد الايمان اذا كانت النفوس شريفة فاجرة فيشغف بها
 ويكون كاهرها في الايمان لان وجودها في الايمان لم يكن كالحكماء وحاوره
 وانطباع في المادة بل تاتى بها غير القوى البدنية وامنار فعلها على
 البدن وهذا المعيار كانهما في النفس عن الاستكمال الذي كنهها والنفوس
 التي لها في جوهرها والشعور بالذات التي كنهها والشهود التي لها
 في نفس جوهرها ماداد وجودها وهو الاثر الثابت في النفس القوى البدنية
 بعد فراق البدن لكان في البدن والابار الالوية اما شعورها به
 واما عصية سبعة فكان الايمان والحكمة بالنفس حينئذ ان لم ينفق

المتعلقة

جميعه فكانهم قالوا ان النفس الشريفة الفاجرة تحول بعد الموت الى ابدان
 هذه الالوية الالوية سبعة وهمية واقول ان اكثر طائفة عليه
 لبقية وتر سمعت من اهل الحكامات واخبار محكية اما اخر من جمهور الناس
 غيرهم ليس في مثلها الا ان يمشي هذا الذي يحوي القادح كخلة مادابط
 فيكون الحقاد للبدن وده ويطول ان يكون للنفس والبدن جميعا ونكل
 ان يكون على سبيل الناسخ والحقاد اذن للنفس وحده على ما يقرر فند ان
 كان الحقاد موجودا ودل على ثبوتها **الفصل الرابع**
في اثباته الثاني في الانسان الانسان اذا ادبر الى ان
 شامك في انش الذي لا طبع يقال له هو ويقول لنفسه انا مخلوق ان يدركه
 وجوده ثم اذا فكر او فكر ان به درجته واصلاعه وسائر اعطاه بالظلمة
 لو لم يكن له ربه لم يكن له كماله في كماله الذي لا يشتر منه حرف ان
 هذه الاحرار من غير داخل في هذا المعنى من حتى يبلغ الى الاعضاء الالوية
 كاللماخ والقلب والكبد وما جرى مجراها فكثير منها عند فراقها لا
 يتحل هذه الحقيقة منه دفع بل عسى يورده عليه او كثره وسقى
 القلب والدماء اما اللماخ وعد كماله ان يمارقه جرمه وكونه في المعنى
 بالناسخ واما القلب فلا يمكن ذلك فيه في الوجود ولكن في الوجود ان الله
 يعلم الانسان ان انبيائه التي تتكلم عليها موجوده وكونه ان الله
 ان له قلبا وان كيف هو وما هو وان هو وكثير من الناس من لم يعلم
 به ويعتقد سماخا لا يدركه وكنه المعده ومن الحال ان يكون في
 يعلم وكلها معا او جاز في ذلك احد اذ افي حقيقة التي لم يعلم
 في الواحد دونه وعد نفوس هذا وحي ان البدن بالكلية غير داخل في
 كنف المعنى في الانسان بل عسى يكون كماله او مقوقا او مكدنا على انه غير

وخارج البلات عنه الا ان الانسان الفقه وكثيرا حاسه له واشكل الحاجة
 حتى انما هو عيش عليه مفارقة اذ قد يشق عليه مفارقة كثير من الحارة
 عنه على سبيل الفقه وانما في التحقيق فان الانسان او الشيء المعبر عن الانسان
 الذي هو الواقع معنى انما هو هو ذاته الحقيقية وهو الشيء الذي يعلم منه انه
 هو وهو الشيء ضروري واما موقفي وسوق اكثر واكثر الى اصله الى
 الحارات عنه لا الحقيقة بل الجدل فاشتركة فيه من الغم والالم امل لفرح واليحي
 وحالم عايش الشفقة والبغضا والالف والعاده وانحسار وان شدة الاله
 الى البدن هو من النفس التي هي هذا ان معنى بالقلوب الانسان ان يصيبني خبرا
 او شرا حقيقة هو ما نصب له ودره اذا جز هذا الشخص الذي هو غير
 البدن نفسه وانحرات والشروع الى امله الى بدنه هي ضاربه عنه واما شتركة
 معها على السبيل المذكور فاد انظر الانسان ليعده الاله منه قد خرجت عن
 هذه النواحي الدينية وقد انزعاجت اللذة والالم كانه بالاشتركة مع البدن
 فكيف لم يعد اللوات الخوضه في الغايه واد ان الله لدراته والام خاصه
 كان جسد المخلوق المتناهم بالحقيقة وهذا ان العباد ان اسلاوه به على
 لغته وتخلد به الاله انه هو بنيه نسي الانسان نفسه فكل عترة
 لاله هو عطر خيراته وشروبه انها خيرات دانه وشروبه
 دانه وكن انه اذا خلى عن تلك الخيرات والشروع فقد خلاخ
 الخير والشد بالاطلاق فيمكن ان لا سعاد له اذ لم يكن له اذ لم يكن له الله
 الحسانه والاشقاه له اذ لم يكن له الاكر الحسانه ولم يكن له
 هذا نحن او هاهم الناس دفعه وفي اول الخطاب فاضطر
 واضحو الشرايع في الترعيب في التواب والشرع بالعباد
 الى ان قالوا ان السعادة الاخره بالله الحكيه والاشقاه
 الاخره بالالم الحكي والعرضه هذا الفصل هو تنزيه النفوس

في الزمان

في ان هذا الخياط المذكور اياها وقصور الوهم فيهم انهم اذ لم يكونوا
 في الدار والاخره اجابوا على هذه الصورة وفقدوا ابدانهم فقد
 انما كانوا اشيا اخرى وليسوا هم باعيانهم الحثاين في المعاقبين واذ لم
 يكن لهم شيء من اللذات الحكيه والالام الحكيه فاني مرغوب منه وهو
 عنه في الدار الاخره فكان الكتاب والمعاقبة ليست لغيره البتة
 جزفا كانه يداور حل مساو حده نعايب وشباب وهل يكون يادى له
 ثواب وعقاب فان هذا الكرم مما مع نصله للنفس فاذا فرجا
 انا نحن نحن نفوسنا وصحنا ان نفوسنا ما قبله بعد ابداننا كهم من
 ذلك انا في الحيوة الاخره لا يكوننا استحقاقا اشيا اخرى بل يكوننا
 ههنا من الحارجات عنا فخرج الحاليين جمعنا نحن باعياننا لا جليس
 اشيا اخرى ما نحن الان هو والما قبله جزءا مما نحن الان فهو هـ
 الفصل الخامس في اناس اسعوا بالنفس في القوام
 عن اللذات في حده من كسبا ما من حبه هذه النفس وقامه في شرفها
 لتكبر اسكوها بالنفس في المعنى واما الذي لم يصبر عليه رد في هذا
 الكتاب فهو ان يبرهن ان النفس الانسانية التي هي الحياء بالمالحة
 ليست منطوية في المادة والقلبه باكس من وجوه ادراكها ان لا
 يمكن ان يكون كسب من الاجسام قوة غير متناهية والاله ان يكون
 قوة غير متناهية مع وجوده في كسب ان كسبه في النفس فبقوة قابله
 للنفس ضرورية فهو كذا وادري ان اجزاها ان يكون متناها رعا
 الغير المتناهل الذي يقوى عليه الكل فكل مجموعها متناها وادري ان
 حوه الكل فكل يقوى على مساها فكل هذا اذ لم يكن كل جزءا جزا

لغز على جميع ما يعنى عليه الكل وهذا محس لان قوة الكل اشده
 قوة الجزء ومقتضى ان كثيرين انه لا يمكن ان يكون حده غير متساوية في
 جسم البتة ولا سيما قد يدب ان كل جسم مساو ضربه ثم النفس غير مساو
 القوة لان ما يقوى عليه من التصورات العقلية غير متساوية مدار الان
 بعض المحقولات هي الامور الداعية وهي غير متساوية وكله كغير
 من الامور الطبيعية المعاني الالهية وقوة النفس على كل واحد من تلك
 الغير المتساوية قوة واحدة فمنى ان النفس لا يمكن ان يكون جسم او في جسم
 فليس قوته في جسم وانما ان يكون في شئ غير متحرك ولو اذن حكمه اما
 الحكم الذي لا يتحرك وقد فرغ منه في كتب المحلدين والطبيعيات واما
 النقطة فاما بالنسبة ما يمكن ان يقال انها نقطة نوعا من الخارج عند اجتماع
 العناصر فيصير متعديا لغز النفس اذ قد ان وجود النفس في البدن
 على هذا السبيل والامراج في غير متقسم بل لا يتقسم في الخارج شئ اليه غير
 اصافه مجرد وهو هو له ليس من المعاني الوجودية البتة وهي ان يكون غير
 جزء من العناصر فهو بغير ذلك الحكم الذي في النفس وحده ان لم يحكم
 بالحكمة كجمله كحرف بالعرض كجمله الحكم كجمله الحكم هذا على ان النقطة
 لها وضع ما ولا وضع للنفس بالذات والبالعرض اعني كمالها في الحركة
 من جهة ذلك الحكم الذي هو فيه وله وضع به ان ذلك ان المعاني المحقولة
 لا ادواض كالألها ان كانت ذات وضع فلا خلاف ان يكون الوضع الذي هو
 الاشارة اليه في حيزه اوفيه لا حيزه بعضها الى بعض في كمالها في النقطة
 ذلك وضع ما معني المحسوس وليس ذات وضع ما معني الثاني فان كانت
 الصور المحقولة ذات وضع فما للنقطة هي بغير جهات الاشياء اما بالاشياء
 كما لا ابعاد واما بالعرض كالحجرات الابعاد فكل صفة محقولة معناه

الر

الذوات الى محسوس في المادة كان لها حد من حدود الوضع في الشكل والعلم و
 الصغر لا قد يدب ان كل شيء وضع فله مقدار محدود والانسان المحقولة
 هو بعينه المعنى الذي لا يختلف فينا حد الناس وهو محدود حد الانسان
 فاذ كان هذا المعنى هو الانسان المحقولة وهو ذات معلوم وقتئذ
 يكون ذلك الحد المقدار المحقولة متباين الحد مقداري مخرج وجب ان
 يكون مقدار اشخاص الناس كالمعنى والصغر واحدا وهذا خلاف
 وله كذا وجب ان يكون احدا لا خلقه الداخل في الوضع واحدة وهذا محال
 بين ان لا وضع للصورة العقلية وهذا المثلان ليس قتيامه على محسوسات
 بعض الصورة المحقولة في النقطة فكله على اسما ذلك في الحكم ذلك
 ذي وضع بدوات المقادير وسمى هذا ان النفس مضافة للمادة بالذات
 ويجوز داخل في الاشارات وبعض الحكمات والامكنة البتة واما الصور
 المحسوس فلما كان ذاتا لوضع في كماله وكان معنى مقدار المحسوسات
 معاني الالات معانيها في ذات المحسوسات مثله ان المق
 المحسوس اذ انطبقت صورته في الرطوبة الجليدية فقامت مهاد واضع
 ومعدا صار ما ينطبق فيها ماد واما في المقدار صورته اصغر تلك اذا كانت
 ذلك البعد بعينه ولما فوقها اكبر وتلك قدر الخارج حد الداخل ولو كانت
 الصور النفسانية ذات وضع وجب ان يكون للاخر المقادير اذ صام
 معانيه للمعقول منها اذ ليس لملك الا وجوده وادقيقه وهو الوجود
 المعقول ولا يلزم عكس هذا القول اعني ان لا يكون الا در المحسوس اذ صام
 لمعانيه للمعقول منها اذ كل محسوس فله وجود ان وجوده هو محسوس
 ذلك غير معقول اذ لا وجود له الوجود هو وجوده والوضع وجوده هو
 معقول وهو وجوده الذي لا وضع له حتى ان الصور المحقولة من المحسوسات
 متباينة وجودها كالحال عن الوضع ولما تحقق وسمى ان النفس فله به انة

لا في مادة انما لا يكون ان يكون فعلها العقلي يدادها الاحاد لها في
 الفعل التي غير ذاتها هي الله او يكون فعلها اعني الفعل ياله و
 بالحكم الذي ياتي منه فان كان فعلها ذلك يدادها ملها قوام ووجود
 مفرد مدانه لانه اذا لم يكن له ذات مفرد فليس له فعل مفرد عن الذات
 المفرد لان الفعل بعد الذات فاذا كانت الذات باحد متارعه جاز ان يكون
 الفعل باحد متارقه ان الوجود وان كان الفعل بالوجود متارقا فقد
 وحدت الذات لا بالوجود متارقه ولا يمكن ان يكون الذات باحد دون الوجود
 متارقا والفعل باحد والوجود متارقا وليس لثابت ان يعبر عن هذا
 بالكسفة معقول انها صورة مادة وهي مع ذلك حركه عاقلها صور فعلها
 وهو التمر كمتارقا ان التمر كمتارقا وحدها وصور عنها وحدها ولا مد
 التمر كمتارقا كحواض عن هذا ان جعل الكسفة هو التمر كمتارقا هو غير
 متارقا ان ذات التمر كمتارقا موجودة في المادة والتحر كمتارقا بالذات
 وان جعلت الاضافه والتحر كمتارقا لغير ذاته الوجودي لا الاضافه موجودا
 كما سنفه وان التمر كمتارقا في التمر كمتارقا في السماء على ان نفس الطبيعة
 هو الفعل اعني قوه تكميها الفحل ثم في مطعمه في المادة فالمادة تفعل
 عنها لوجودها فيها ان وجودها الفحل وجودها ذلك فالاصح للفحل
 اليها امر جوهري حيث يوجد جوهريها وجودها وليس كالمنا فيما
 كبري هذا كبري بل هو ليس فعله ذاته بل امر تابع غير ضروري لذاته فان ذلك
 حيث ذلته ففعل الفحل ملائجه ان تقوم ذاته او لا ثم يعبر عن الفعل
 فكونه في الفعل وجوده مستقفي منه عن الله والمادة موجبا لقوام ذاته
 متوحدا مستقدا قبل الفحل واسا الشئ الذي يوجد ذاته ولا فعله لم يوجد
 عن ذاته الفعل مفردا لا حاجة له منه الى الله وحده معلوم ان المادة غير
 جوهريه لم في الامر الذي يصير به فاعلمه ولادانه ليس بذلك الجوهري وليس

في

وليس الامر الذي به يصير فاعلام الامور الجوهريه له حتى يكون جوهريه له
 ولكن المادة ايضا جواهر افراده او جواهر جوده وتكون جواهر الشئ
 بعض اجزاء الحد بعضها او جوهريه ليس جوهريه ولكن لا يمكن ان يكون ليس
 جوهريه كما هو جوهريه من هذا لانه لا يمكن ان يكون شئ ما يتيق ذاته
 فعله غير متارق الذات متارق للفعل والنفس الاساسه لا علم في
 فعلها المعقولات اما ان يكون بنفسه المتارقه مادتها او مادتها معقول
 ليس ذلك بنفسه لانه ولادة البهت لان النفس الناطقه تفعل الفحل لها و
 ذاتها وحملها عقلي وليس شئ ما يتيق الله والمادة له والمادة وليس
 شئها وهي ذاتها وعلمها الله احسن فانه النفس الناطقه قد تحتل ذاتها وفعلها
 قد يكون ذاتها وجودها وليس فحلها ذلك جوهريها فالنفس الناطقه اذ متارقه
 الذات ثلاثه والمادة ولما كانت احواس غير متارقه للمادة التي هي
 فيها لم يمكن ان يكون كس الله وان كان محسوس الجوهري ولا
 احساسه ولاداته ايضا لو كانت النفس الناطقه قاعه في المادة لكان
 تكرار المعقولات الشاقه عليه القويه في ياتها العظمه الماثرة ثم
 ماثرة في المادة فيضعفها ويكملها كما ان المبررات القويه تكمل
 البصر بل يدرب في المسهرجات القويه له تدلسمع وليس الامر
 كذا تكرر الناطقه بل كما تكرر عليها وتكثر المعقولات القويه اذ ذات
 قوه وانما لو كانت النفس الناطقه قاعه في المادة لكان المعقول
 القوي الكوار عليها لا يدرك اثره المعقول الصغرى استبلا
 ماثرة القوي على المادة كما ان العين لا تغم بعد النور القوي
 الا حثيا الخفة والاذن لا يسمع بعد الماخ واصوت القوي الامرات
 الخفة وانما النفس الناطقه قاعها حكما بعد محقولا خوار اذ ذات
 حوه على فحل الصغرى اثره و ايضا لو كانت النفس الناطقه

اكاسه او فعله والالام العنصر والشهوانى والتجلى والفكر والذكرى
 كل واحد على قياس ذلك ولولا ان الكلام في تفصيل هذا ما لم يحول جدا
 لاخذت فيه وتكني اقول قولنا ان كذا قد كذا جعلت لغرض فعمل
 او غير فعمل والنش الواحد اليه الموجه اياه الى ذلك الغرض هو الالام
 والملاذ بللذ في اكله لانه اكثر المحس فغرضه والذوق لاجل التعبد به وليس
 الصوت الامس المعذر في التندب والحكمة كذا لانه في كثير او لا جمع كثيرا
 وليس اللبس المعذر الملبس بهذه العلة بعينه والسبب في هذا ان الفعل
 الخاص بالنش هو الغرض في جوهه وهذه الاشياء المذكورة وافعالها في
 موضوعات جارحات عنها ما لم يصل اليها لم تعمل فاد اوصلت ولم تؤد
 كانت ملذذ ملاذمه واما الله الحقيقه الحكيمة فهي اجناس اجود الى
 اكمال الطسعة اذا احسن من اذ في ال فلهذا المظهر والمشتبه لزو ال
 الجوع والعكس ولذو الحنك شبه بلذذ الذوق عه وهي اسلاف العالم
 العصور الغدسي الرخو اللحم يتسرع عنه بغضه مسيلانه فيكون كجوفه وان لم تسلم
 سرعوا وتمسك المتشرب ويعوم الى حاله بركونه فليس عليه من الافضل فليس
 باللذذ لقوة حس العضو وهذا انفسه كبلان دهن او رطوبة دسم لزجه
 على كماله حراجه قدسه من الاندفاع وانبات الجلد ولم يمد بعد فلهذا
 الامر الذي هو النش هو الرغبه الحيوانيه في الكنى سقم الى هذا المعنى فيبرده
 ذلك تاكرا في الاله اذ وكذا يحب لذو الجماع حياح الجماع في وضع
 اسمها اكثر ويكون لولا اكله عنها عامتها وكدها وعض الله
 الجماعه متساويه فيها واما كان الملهل عنها لشد فهو لمعاني واسباب
 زناذ الله ولولا هذه الرغبه الوفاكه والهمه المعذوره في الحواس ثقا
 النوح لما كان نفس تلك الله وقدها ما فخر عليه الحرس او لم يزل به

الكلام
 كل ما عليه الحيوان واما الغضب فلهذا حصول الغلبه لانه محمول في الحيوان
 لا حظ لهذا المعنى بركه هذه البساط ملذات وقد يكون راضيا
 الملذات ما الله فيه ما شئركه كالتفكر في الغلبه او الله فان ذلك لا ينكر
 القوة المحسوسه المتجلى والقوة العنصرية او الشهوانيه حسر في ذلك كله
 ان اللذات مادراك الملاذات مكالان الحواس او افعالها فتنفس اللذات
 بعضها الى بعض بسبب القوى المدركه والامور الملاذيه والكمالات والادراكات
 ثم من المعلوم البين ان النفس الباطنه مدركه ثم جوهه فافعل جوهه
 القوى الاخرى فها سيطر على الاخلاق وفارقه للماده كذا الفرق وذلك
 متعلقه بالماده قائمه للتركيب والعنصره فبببب الماده ثم ادراكها
 افضل من ادراك الحاسات لان ادراك العقل يقيني ضروري كل احدى
 وادراك الحس طاهر جري ذوالى ثم يدركها كالملاذيه افضل لان
 مدركها المعاني الثابته والامور الدروانيه والمدا الاول للوجود كله
 جلاله وعلمه شانه والملاذيه الرياسه وجعاق الاجرام الرياسه والعنصره
 ودرها فلهذا كمالها افضل من حالات القوى الحكيمة لان كمالها لا يصير
 عوا العامه عن المنفعه والمكثه فيها صوره كذا موجود محده على كماله
 في عوا محاده للمعاني وعلى حوازاته الا ان ياه روحاني باين لطيفه
 ونا العالم حساني محسوس مقنوب بالدرام وما بالقوة والعدم كقوله
 فاني قياس هذه المعاني الاربع التي للنفس الانسانيه الى اسماها التي للنفس
 الحيوانيه من اذن ان الله التي للجوه الانسان اعني نفسه عند المعاد
 اذا كان متكللا بالنسب انسانيه لذو فكر من اللذات المحسوسه في كمالها وما
 سمي الله هل الحنك والله التي تحس جواهر البهايم والسباع والنفس
 الانسانيه الحمايه من الجواهر الملوك ان كان مستكلا لانه صوره عقله مطافه
 وهذا العنصره الملاذيه الا ان الحس هذه الله وكخرج ادراكه ان

القوي البدنية مستولية على النفس حتى ان النفس تايست في البدن لذاته حتى
 ان ايدي السلطان للحس والوهم والعضو الشهوة والليل على ذلك
 بعضا سلطان النفس النطقية عند رآه سلطان هذه واذا وجوده
 اللذة والاحسن بها غير فالبس في البدن ومثله هذا وجود في النفس لصيته
 فان اكبر در بكم اكلوه ويكرهه وايضا ليس بل المستنكر ان يكرهه بعد
 وجودها ولا صور كفسها ولا نانا لها في حاله فان العيني بعد وجوده
 لذه المتكاح والابناء لها والاهم بعد وجوده لذه السماع والاعني وجوده
 لذه الصبر والابناء لها وايضا على بعد ارتقاها في النفس
 احيوانيه تكون الاحاسيس في الشعور تلك الاله في قوتها سلطان النفس النطقية
 في هذا العالم على سلطان النفس احيوانيه حول كسبي وشتم من تلك
 الاله على السعادت والانس اوتوا في اجله ذلك وانما اسفلا قولهم
 النطقية على احيوانيه والبالغة على الظاهرة حتى لا يغلبها احيوانيه
 والظاهرة فمعي يكون لهم تلك الاله في هذه الدنيا جز له قدر واماعلى
 الاطلاق فلا سلا اليها الا في الآخرة في السعادة الآخرة عند خلع النفس
 عن البدن وثار النكس في جوده كامله الالهات ناظر انظر اعتقالي الى ان
 له اكلها الاعلى والى الروحانيات التي بعدونه والى العالم والى وصولها
 اليها والاله الخلد عند ذلك واشتقاوه العزبه عند صد ذلك وحال السعادة
 عن كنهه جدا فذلك السعادة التي بها اليها اليه جرد لان النفس في البدن لم تكن
 كما تصبر في البدن وليس جوده البدن هو اكله بله وليس تلك السعادة بل
 الآثار والهيئات المتفرقة فيه عن البدن فاد العيب الهيئات البدنية كالشهوة
 والغضب والجور والبر عنه في غير الكرم فيه من الامور المبرورة في النفس
 ودر سمح ودارق البدن وعرفته ناسه كانت جاعه عن الاستكمال الحقيقي
 والسعادة وتكون كانه بعد في البدن واليه اشاره الامم ودر الحكما

بالاسم ولا سلا الى الامم عن ذلك الا بعد الاله فان المعده حسب عنه الحما
 جمعنا ومن جوده خالبا عن الطمع معا وليس المعدل في الحكر والبر
 الا بالان لم سمح ولم سر واد في المعنى وكذا امر والعدله وما ينتميه
 النفس من الحركات الطمعه العباد الالهيه واستنواك ما يدنو اليه الشربيع
 النبويه فانها حصن وجنة للنفس في هذه الاله والنفس الحما في الاله
 على صفات نفوس كامله جوده وكما السعادة المطلع ونفوس كامله غير
 منزهة في تدبره وفي اسعائه وعام حوده وحلصه عنهم الكليات
 عن اصابه السعادة المطلع ان افعالها الشاعله انكسرت عماره البدن
 تكون النفس احده في الشعور بالسعادة ومتممها عنها كماله البرزخ
 فودها ذلك في شدة الان ان هذه الكليات غير جوده له ولا بدونه الاله
 كله لا في وحي وحي اخر الامر الى السعادة الكاملة والان هذه الكليات ناسه
 راجحه الى انواع الحكر والشرو جوده لها كالب الله لا احيوان وقد بعد
 فذلك اخص الامم النفس في احيوانه الآخرة ونفوس باقية عنده وقع
 عند ما في جوده ان كالا فلم قطبه او حدة وراسه واحده غير الحق
 في ماله مستطابها الامم السوء في نفوس ناقصه منزهة لم تقع عند هذا ان كالا
 لها البتة وحاله غير حالك في العقد الملقى اليها من المرسلي فلم يطلبه
 ولا حو طيب ما لم تنه امره في ناقصه منزهة لم تقع عند هذا ذلك واخرى
 باله وجود كمال هو معدوم لها كالفن البدن والخصان مما بارا الحقيقة
 في كل واحد منها الاله السعادة المطلع والاستقاء الحطلة لانها اشبع
 ما كماله من اية وبطله ما كونه في كماله يصفان ذلك الكمال وقد انه
 لو لم كالجاع الجوع والابناء كماله النار والكليات الحقيقية الخاصة بكونهم
 النفس والهيئات هذه والكيفية الاولى فتنر فاشعت من الجاس يكون لها
 اثر يسير في انار السعادة ونفوس ناقصه غير منزهة تلهوا اشتقاوه ان كالب
 شاعره ما كان كالا على الاطلاق ان اسرارك لها وان كان نقصا خاليا

عن الشعور بان لها ذلك فلها الالم بحسب الكميات الدودة التي ورثها
 من عالم الطبيعة والذي يلزم من مد يد الاستدراك ان الدعوس الناقصة
 على الاخلاق بعد مع فساد البدن وذلك امر غير حق را اريد به
 ارسله فان النفس الانسانية على ما ذكرنا فيه اصحاراً ^{والعقل}
 ان النفس الجبرية يرد ادلوات جسمه باللاحق والانس الشريرة
 يرد ادلواتها باللاحق وان كذا جيفة يتصل بشكها كجيفة ^{وهي}
 اصلاً لا معقولة وان لذة والالم باللاحق غير حسله ^{تجربتها} ان النفس
 الناقصة اذا انفصلت عنها فاصلة بلدت ^{تجربتها} ولا شريرة بعد ذلك
 وكل واحد من النفوس الناقصة بعد دانه ويعمل مثله ان افعل
 الاثر ان لا يحق لها من عقابه هي اسباب ومال بعض العلماء ان السامع
 وان كان جميعاً فيمتنع ان يكون لبعض النفوس اتصال ببعض النفوس
 على سبيل ما شرقتها ^{تجربتها} او غيرها فانه لا بعد ان يقول من ارجح
 من ارجح البدن الذي كان فيه متعلق النفس بالعلمة كانه في البدن
 الاول الذي يرافقه الا انه ممسك ان سئل ان المتعلق كله للعقل المذكور
 ومما اسماح النفس في جسم واحد فسلطت به بعد ذلك وهو
 ان يتصل بنفسه اتصالاً روحانياً فيزداد فيه شراً ان كان شريراً او خيراً ان كان
 خيراً او حدثت بين اتقانها انواع من الهم والاحلاق في النفس البديهة
 منها يقال قوم من هؤلاء انما نفقه التوهم ببارق المادة بوسط
 حسب النفوس الناقصة ويكون له حسنة متعلقة المعاني الموجودة في
 عالم الحس والطبيعة كذا دون المعاني الخلقية او لصير العالم الحسني
 بديناميا لانه حلت في من الاستعداد الى العالم الاعلى فصير له عظمة جميع
 الاساس الجبرية في العالم اذ ليس بعضها اولى بذلك ببعض نفوسه

معرفه بالكميات التي تبادى حركات اجزائات مسعدة النفس البديهة
 المسعدة لها بعد المعرفة بالكميات ومالوا ان الشريرة منها جيفة بلون
 لفعل الشر الذي يكنها لانها خربت عن المادة المعسدة حركاتها فصار
 على سبيل واحد ان شرقتوا وان خيرتمجوا او اجمعوا ^{هو} على ان الشريرة
 شيا جبرية واخيرة ^{هي} هذه الطبقة الناقصة جن ووضعوا هم والشيء الجبري
 طائفة مع الشر وافعالا روحانية يتولد عنها افعالا طبيعية وفعلوا
 السجود عن المادة والذات فوثقا على ارجح الفعل اعلاهم كسبها ان
 كانت ردة او خيرة واصلا العلماء على ان النفس الكاملة لا تتركها الا
 الى المحسوسات وقال بعض العلماء ان النفس اذا فارقت البدن و
 عملت العقول المتوهم مع نفسها على السبيل المذكور ومال ان لا يحد
 عن البدن معرفه ليس لشيئها من الكميات البديهة الطبيعية وهو كذا
 الموت شاعره بالحق وبعد الموت محلة نفس الانسان الذرات
 وعلى صورته كما كانت في الدنيا تتحد ومحلها بنفسها مقبورة و
 محلة الامم الواصلة اليها على سبيل الحقوقات الحسية المتعارفة
 وجميع ما كان يعتقد فانه انه يكون له او كان متعارفا على تلك
 الصورة وان كانت بعدة كلمته على الصورة المحجورة في الصورة
 الحسية على ما كان يعتقد ويتعارفه للحدائق ^{فقد} اعتقاد
 القبر وتوابعه والشاه البائس له قالوا ارجح حتى لباس هذه
 الكميات ورفه هذه الكميات واقوا الى الحب ان تحدد الصور المحجورة
 الحسية بغير في الاخرة قبل الشاه الثاني بعد ما جميع الاجزاء
 المذكورة في كسب الانبياء من ايمان والكور القبيح وما جبر من ذلك
 على سبيل مد يد ذهب اية العاليية واخيرة فالتزم ان جميع الكميات
 ليزم من مد يد تحت وهو طه ان النفس يعمل عن البدن في جسم كجيفة

ونوع الأنواع هو الذي جعل فيه النوع بالتفسيرين معاد النوع و
 الجنس يقالان بالاشتراك على معروض النوعية والجنسية وهو الاعتبار
 الطبيعي وهذا التفسير كون الجنس جزءا من النوع وعلى نفس النوعية
 والجنسية وهو الاعتبار المنطقي وهذا التفسير لا يكون الجنس جزءا من
 النوع بل يكونان نوعين تحت جنس واحد وهو الكل وعلى المركب منها
 وهو الاعتبار العقل كان الماهيات إنما تفرض لها الجنسية والنوعية
 عند صيرورتها عقليه وهذا هو القول في السلاتة الباقية وأما
 الفصل فلا يجوز لن يكون عدما لان العدم لا يجوز لن يكون جزءا من الموجود
 ولا قابلا للاشدد والاضعف لان الحاصل عند الاشتداد لن كان معتبرا
 في تحقيق الماهية لم يحقق قبل حصوله والا كان خارجا عن الماهية ولن
 يكون الشيء فضلا لان احدى النكاح كمال المميز كان الآخر خارجا فلا
 يكون فضلا ولن لم يكن كمال المميز لم يكن فضلا ولا يمكن ان يكون علة لوجود
 جهة النوع من الجنس لان الجنس جنس للنبات والحيوان وامتيار كل
 واحد منهما عن الآخر بقول قائمه تلك الاجسام والعالم بالشيء يحتاج اليه
 فيستحيل ان يكون علة له ولن يكون فضلا له مطلقا لا يحتاج لتركيب الماهية
 عن حروف وشاركه حسب كل واحد منهما ووجه شيء واحد فيكون كل واحد
 من الجزئين جنسا له بالنسبة الى الذي شاركه فيه فضلا بالنسبة الى
 الثاني لا يشاركه فيه والفصل يكون مقسما للجنس ومقوما للنوع وكلما
 قسم الجنس قوم النوع ولا يعكس وما قسم النوع قسم الجنس ولا يعكس
 — المظهر اما لن لا يستقل بان خبره وهو الادة او يستقل
 به وهو اما لن يدر على الزمان المعين لوجوده وهو الكلمة ولا يدر
 وهو الاسم فلا مش دل على زمان هو المسمى والاصطلاح دل على
 زمان هو جزو المسمى والكلمة ما دل على زمان خارج عن جوهر اللفظ

سزل

المنطق

مدلول عليه بتصرفه > جاز اللفظ بالنسبة الى المعنى على اربعة اوجه
 فانه اما لن يحد اللفظ والمعنى او يتكثر لن او يتحد المعنى وتكثر اللفظ
 او بالعكس اما الاول فاما لن يكون نفس مفهومه مانعا من الشركة
 وهو العلم او لا يكون وهو اما لن يكون كمثل يكون حصوله في جزو يانه
 على السوية وهو المتواطى او لا على السوية وهو المشكر واما الثاني
 فهو الالفاظ المتباينة سواء دل على الذوات او دل على الواجد على الذات
 والاخر على الصفة كالسيف والصارم او صفة الصفة كالناطق
 والفضيخ واما الثالث فهو المترادفة سواء كانت من لغة واحدة او
 من لغات والسرايح لا تخلو اما لن يكون اللفظ وضع للمعنى او لا
 فيكون مشتركا بالنسبة اليهما ومجتمعا بالنسبة الى كل واحد منهما او وضع
 لاجدهما او لا ثم نقل الى الثاني وهذا النقل لن لم يكن لعلاقة بين المنقول
 اليه والمنقول عنه كان ذلك مرتجلا ولن كان لعلاقة فاما لن صير
 دلالة اللفظ على المنقول اليه اقوى من دلالة اللفظ على المنقول عنه فتبين
 الفاظ منقولة شرعية ان كان الناقل هو الشرع وعرفية لن كان الناقل
 العرف العام واصطلاحية ان كان الناقل العرف الخاص او لا يكون
 كذلك فيسمى بالنسبة الى المنقول عنه حقيقة وال المنقول اليه مجازا
 واما المركب فالحاجة اليه للاهتمام وهو اما لن يفيد طلب شيء
 افاق اوليه او لا يفيد فان افا دطلب شيء فالملطوب اما ما هيئات
 الاشياء وهو الاستفهام او فعل جدر عن المخاطب وهو مع الاستعلاء
 امر ومع الخضوع سوال ومع التماس وبه ظهر الفرق بين
 قولنا ما الزوج وبين قولنا انهم ماهية الزوج لن المطلوب في الاول
 ماهية الزوج وفي الثاني اهتمام بتلك الماهية واما الثاني ان كان مجتمعا
 للتصدق والتكذيب فهو الخبر والافعال النبوية ويندرج فيها التمني والتمني

والشم والنداء وأما الغاية فاعلم ان المعروف للماهية
الجهولة لا يكون نفسها لوجوب كون المعروف معلوما قبل المعروف واتساع
كون الشيء معلوما قبل نفسه بل انما الأمور الداخلة فيها أو الخارجة عنها أو
ما يتركب من القسمين أما التعريف بالأمور الداخلة فان كان كل الإجراء هو
الجد التام وان كان جزءا مجزئا فهو الجد الناقص ولان كان جزءا غير مجزئ
معتبر وأما التعريف بالآراء فان تعدد الآراء اذا كانت الخاصة بملقة
شاملة لجميع أفراد النوع بنبذة الثبوت وأما التعريف بما تركب
من القسمين فقد وضع الجنس أو الأسم بوضع الخاصة مكان الفصل وهو
الرسم التام وقد وضع العرض العام أو الأسم بوضع الفصل وقد لا يكون على
أحد هذين الوجهين كما اذا قلت العشرة واحد وشعبة لا يقال
الشيء أما تعريف كل إجراء به محال لانه ان اريد به تعريفه بكل واحد من اجزائه
كان ذلك عبارة عن تعريف الماهية ببعض اجزائه وسياتي الكلام عليه
ولان اريد به تعريفه بمجموع اجزائه فمجموع اجزائه هو الشيء الذي يعرفه
به تعريف الشيء بنفسه وهو محال وأما تعريفه ببعض اجزائه فمحال
ايضا لان تعريف المركب لا يتأتى الا بتعريف اجزائه فلو جعلنا الجزء الواحد
معرفا للماهية لوجب ان يكون معرفا لجميع اجزائه لكن ذلك محال لان احد
اجزائه هو ويسجل ان يكون معرفا لنفسه ولان يكون معرفا لباقي اجزائه
لان ذلك تعريف الشيء بالامر الكائني وسياتي الكلام عليه وأما تعريفه
بالخارج فمحال ايضا لان الامر الكائني لا يفيد الا ان هناك أمرا ماله ذلك الكائني
فاما ما عدا ذلك الشيء معلوم منه لا يختار اشارة لمخالفات الماهية لان
واحد للمقترن الا ان يعرف بالمشاهدة أو طريق اخر اختصاصا صريحا بالآخر
لكن ذلك الاختصاص لا يعرف الا بعد معرفة كل الكائنين ولو استفيد العلم
بأحدهما من ذلك الاختصاص لزم الدور ولان الكائني لا يصح رسما الا اذا

مكرر

المنطق

كانت خاصة مطلقة وذلك لا يعلم الا اذا علم ان شيئا من الماهيات غير موصوف
بها وذلك موقوف على العلم بجميع الماهيات المتغايرة وعلى غير متناهية
وما يتوقف تحصيله على العلم بما لا نهاية له على التفصيل متعذر الحصول
فمنه ليان فساد هذه الاقسام ثم الذي يدل مطلقا على ان طلب النصور
واقادته محال ان طال النصور ان كان منصورا المطلوب استيصال منه
طلبه لا متاع طلب كالحاصل وان لم يكن منصورا لم يستيصال منه طلبه لان
ما لا تصور استحال توجه القصد الى طلبه فان قيل انه معلوم من وجه
مجهول من وجه قيل ان وجهه مطلوب من الوجه المعلوم أو الوجه المجهول
ويجوز الاشكال والقدما اوردنا هذا في النقائص وحله هنا ظاهر
لأن مجهول النقائص معلوم النصور يكفي جملة حصول النصور أما
مجهول النصور فهو مجهول مطلقا فيمتنع طلبه والا خلاص من هذه المباحث
الا اذا قلنا لا معنى للتعريف التفصيلي ما دل الاسم عليه اجمالا في تعريفات
اقسام التعريفات اذا قلنا يمكن انتشار النصور في الجملة قلنا
لا يمكن الكتاب كل تصور والآلة لا تدر او تسلسل بل لا بد من صور ان غنية عن
الكتاب واول الاشياء تلك الحسيات والوجدانيات اما المحسوسات
فلان جميع العقلاء يخطرون الى الفرق بين المضي والمظلم والجار والبار
والجلو والكم والطيب والمنض والاصوات الخلفة والمميز بين الشين
سبق يتصور كل واحد منها والسابق على الاول اولي لان يكون اوليا
وكذا القول في الوجدانيات كالالام واللذة والغضب والفرح فان الامتياز
بين كل واحد منها وما عداها ضروري فتصوراتها ضرورية ولذلك فان
من جاور تعريف هذه الاشياء عرفها بامر اخفى منها او ناسيا لها التي هو
تدقيقات حفية متفرعة على تصوراتها والذين كل واحد يعلم بالبداهة
ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهو مسبوق بتصور الكون واللا كون

وتصور الوجود السابق على التصديق وجوب اجزائها وتصور الاشياء
 سابق على التصديق بامتناع الخلو عنها وتصور الامكان السابق على
 تصديق امكان ايها كان وتصور الاثنينية السابقة العلم يكون احد
 الطرفين مغايرا للآخر وتصور الوحدة السابقة على تصور الاثنينية وتصور
 ماهية الخبر السابق على التصديق بهذا الخبر فكل هذه التصورات اول وانت
 اذا تأملت علمت انك لا تصور ماهية الا اذا شأ هدتا بحسب او وحدتها من
 تفكر امليسيطا واما مركبا ولهذا قيل ان ماهية الاله غير معقوله للبشر
 لانها غير مبسوطة ولا وحداية واذ كان لا معلوم الا الحيات والوحدايات
 وشئ منها غير مكتسب علم لن شيئا من التصورات غير مكتسب في نصف
 المعارف على ما يقولون المركب الذي تركب عنه غيره مكتسب
 لتركبه وكما سب لتركب عنه والمفرد الذي لا تركب عنه غيره غير مكتسب
 لفرديته وغير كاسب لعل تركب عنه غيره والمركب الذي لا تركب عنه غيره
 مكتسب لتركبه وغير كاسب لعل تركب عنه غيره والمفرد الذي تركب عنه
 غيره غير مكتسب لفرديته وكما سب لتركب عنه غيره في احكام الحدود
 والرسوم والجذات من الرسم لكن الرسم اعم منه جريانه في السبب والمركب
 الجذات انما لا يكون الا واحدا لان مجموع الاجزا لا يكون الا للمركب لان الفرق
 لا جوله ولا يمتثل الاجاز والاطناب للمجموع الاجزا لا يمتثلها ولا يمكن
 الا معرفة جميع الاجزا لان الماهية ليست الا مجموع فلا يمكن تعريفها الا
 بمعرفة المجموع فان كانت الاجزا معلومة بالرسم لم يمكن تعريف الماهية بها
 تعريف جدي لانها ليست الا مجموع فاذا كانت الاجزا مرسومة كان مجموع
 كذا والعلم الحاصل بالماهية لا يقبل التفات لان الزمان والمعلوم
 ان كانت من الماهية لم تكن الماهية معلومة قبل العلم بها ولن لم يكن منها
 لم يكن الزمان واقعه في العلم بالماهية بل لا راحة عنها والعالم بالجد

عالم بالحدود وبالعكس لان الماهية ليست الا مجموع فالفرق والمعلوم
 مجتمع ولا يقبل لانه اشارة الى تفصيل ما دل الاسم عليه اجمالا من غير
 حكم عليها بالنفي والاثبات فالابطال والاثبات لا يتوجها من جهة وكذا النقض
 والمعارضه لانها طرفان ونسبا للابطال ولا يقبل الا اذا ضم الى التعريف
 تصديق الكتاب الجديد لن لريديه الاشارة الى الماهية فليس من المستعجالت
 ولن لريديه معرفة اجزا الماهية الخارجية فهو مما لا ينبغي بها القول البتة
 لكنها تكون حثيد من التصديقات واما اكد الناقض والرسم فكل الخلاف
 في اكثر هذه الاحكام مع ما عاب الحدود والرسوم انها قد تكون لفظية
 كما اذا كانت الالفاظ غرض او محازة عن معلومه ومعنوية اما الحدود
 فان لا يكون الجنس جنسا ولن كان لكنه لا يكون قريبا او لا يكون افضل فضلا
 اولان كان لكنه لا يكون قريبا او لم يقع الجنس على الفضل لان الجنس اعم
 فيكون اعرف مما هو لن يكون في العالم اقله واما في الرسوم فاما تعريف
 الشئ بالمساوي او الاضل او بنفسه او بما لا يعرف الا به القسم الثاني
 في التصديقات وفيه مقدمه وابواب اما المقدمة فقد عرفت
 ان ماهية الخبر متصوره تصور انديدا ولن تعريفه بما كتم التصديق والحدود
 تعرف الشئ بنفسه وما لا يعرف الا به ولن التصديق هو الاخبار عن الصدق
 فالأخبار نفس الخبر والصدق لا يعرف الا به فشر نقول الحكم الخبر لن كان
 في الخبر ان كان حازما فهو الجلي ولن كان معلقا على شرط فان كان متعلقا
 الزعم فهو المتصل ولن كان متعلقا بالحاد فهو المنفصل ولما كانت الجملة
 بالنسبة الى الشرطتين بسيطة بالنسبة الى المركب استحققت التقدم عليها
 الما قبل في الجليات والنظر في اركانها
 واجزاءها اما الاركان هو لما الماه او الصورة اما الماه فاما
 الموضوع او المحمول اما الموضوع فهو موضوع القضية لن كان شخصا كميته

التصديق

الجليات

شخصية ولز كان كلياً فان لم يكن كمية الحكم كانت مبهمة ولز يتبين كانت
 محصورة فان من لن الحكم على جميع افراد كانت كليه ولز من لن الحكم على
 بعض افراد كانت جزئية وكل واحد من هذه الاربعة تنقسم الى موجب
 وسالب والمبهمة في قوع الجزئية لان صدقها يتوقف على صدق الجزئية
 ولا يتوقف على صدق الكليه طرناً المشكور واخذنا المعلوم فقلنا المبهمة
 في قوع الجزئية واللفظ الدال على الكمية يسمى سوراً وهو في الاعاب الخلل
 كل وفي السلب الخلل لاشي ولا واحد وفي الاعاب الحروف بعض وفي السلب
 الجولي ليس كل ليس بعض ليس واما المحمول فهو لما لن يكون
 صفة قائم بالموضوع لقولنا الجسم متحرك فان معناه ماله الحركة او حقيقة
 الموضوع لقولنا المتحرك جسم فان المتحرك شئ ما محمول عندنا لفظاً بل
 متعين في نفسه له الحركة فاذا قلنا انه جسم فكانا قلنا الذي له الحركة
 هو الجسم فكان المحمول بياناً لذلك الاحتمال او يكونا صفتين لثلاث لقولنا
 المتحرك ايضاً فان معناه لن الذي له البياض له الحركة وذلك الشئ ثالث
 وهو الجسم واذا عرفت ذلك ظهر لن الحمل لا يوجد الا عند وجه ذات
 وصفة فالذات هي الموضوع والطبع والصفة هي المحمول والطبع شئ
 منهم من زعم ان اعم الاشياء هو الموضوع بالطبع لان الذوات متساوية
 في الذات وافتلها بالصفات وهو باطل لان الزوايا لو تساوت
 كان اختصار بعضها بعضاً بالصفات ان لم يكن لم يجر فقد وجد الترجيح
 للمرجح ولن كان لم يجر عادداً لا لاه في اختصاص ذلك المرجح بتلك الترجيح
 لا الى نهاية بل الى اخر لاشياء العامة مجولات بالطبع والخاصة
 موضوعات بالطبع واما المشترك بين الموضوع والمحمول فهو بيان
 العدد والاقصلا والاعتبار في كون الجملة موجبة بثبوت الحكم لا بثبوت
 المحكوم به والمحكوم عليه فانك اذا قلت ما ليس بـ كـ يجب لن يكون غير عالم

فرد

المنطق

فقد جئت على التام في العالم بالقضية موجبة فالخامس انه متى كان السلب
 جزواً من ماهية الموضوع او المحمول او منهما كانت القضية موجبة معدولة
 لانها ربطت امرين فبما كان او اثباتاً او لن لم يكن جزواً من ماهية واحد
 منهما كان الجملة خارجاً عنهما واقعاً لمحقق النسبة التي كانت بينهما فكانت
 سالبة واما لانه كيف عسر في اللفظ فالعدول ان كان في جانب الموضوع
 فلا حاجة الى الفارق ولن كان في جانب المحمول فالقضية ان كانت
 ثلثه فان يقدم السلب على الربط كانت سالبة بسيطة ولكن كان بالعكس
 كانت موجبة معدولة ولن كانت ثنائية فالامتيار لهما باليه او لا ^{مطالع}
 واما للصورة فهي النسبة والبحث عنها من وجه فالنسبة بين
 الطرفين مغايرة لهما ولذلك تعقلها مع الغفلة عنها ونسبة احد الطرفين
 الى الآخر غير نسبة الآخر اذ قد يكون احدهما بالامكان والآخر بالوجود
 كالكتابة والانسان — النسبة لن كانت مدبو لا عليها صفتها كما
 في المشتقات والكلمات لم يجر افرادها بالمطابقة والافوخ التكرار في هذه
 القضية ثلثه ما لطبع ح كـ فخصيه فهي في نفسها راجعة لانه لا بد
 للرابطة في نفسها من كيفية مخصوصة اما الضرورة او عدمها او الدول
 او عدمه واما في اللفظ فقد لا يكون وانما لم يكن السور جزواً خامساً
 لانه لفظ دال على كمية القدر الذي بدأ المحمول وذلك القدر هو نفس
 الموضوع لا غير من النسبة قد تكون ايجابية وهي الحكم بثبوت شئ لشي
 او سلبية وهي الحكم بلا ثبوت شئ لشي كـ والاشكال فيه لن السلب
 غير متصور على ما سبق في اثباته فالحكم به متمنع والاياب بسيطة من
 السلب لان السلب لا تعقل ولا يذكر الا مضافاً الى الاعاب فتعقل الاعاب
 يعني عن تعقل السلب ولا يعكس فكان الايب بسيطة لا بد لنسبة
 الجولات الى الموضوعات وهي اما الضرورة او الامكان او الدول او

في القضا

الادوات اما الضرورة فقد تكون بحسب الذات وهي كون الذات بحيث يمنع
خلوها عن الموضوع في جميع زمان وجودها وهو الضرورة المطلقة ثم لن
نجدت الذات ازلا وابدا كان المحول كذلك لقولنا الله حي والافلا نقولنا
الحي مجيز وقد يكون بحسب وصف الذات وهو ان يكون الذات موصوفة
بصفة مستلزمة لصفة اخرى فسميها بالمشروطه العامة وهذا كحيث
اقسام الله لانه كماله لن يكون المازوم لازمه للذات وكانت اللازمة
ايضا كذلك ويكون من القسم الاول ذاتا ولن لا يكون دايما المازوم لكل لا يلزم
من عدم دوام لزومه عدم دوام المحول لان استثناء نقض المقدم
لا يتبع بل كماله لن يدوم بدوام الذات فيكون من القسم الاول ولن يزول
لزومه عند زوال لزوم المازوم فسميها بالمشروطه الخاصة وهو خارج
عن الضرور المطلق فشارك اشراك الاضيق تحت اع هو المشروط
العامة والضرور المطلق يشترك بالمشروطه العامة اشراك الاضيق
والاع وقد يكون بحسب الوقت اما معينا كالكيسوف وشمس الوقتي
او غير معين كالشمس وشمسها بالمتشروا اما اللا ضرور فهو لن
يكون بثبوت المحول للموضوع او سلبه عنه غير مفيد بقيد اللا ضرور
وشمسها بالوجود في اللا ضرورين واما المكان فقد يعنى به ارتفاع
الضرور عن احد جانبي الوجود والعدم فقط وهو المكان العام فيدخل
فيه المكان الخاص والضرور الاخرى وارتفاع الضرور من الحائرين
وهو المكان الخاص وارتفاع الضرور من الحائرين ذاتا ووصفا ووقفا
وهو المكان الاضيق ثم هذه المراتب الثلاثة قد تعتبر ما يمكن اعتباره في
طرفي الموضوع والمحول فاذا قلنا كل واحد وعيناه به كل ما له القيمة
كيف كانت فله الباقية كيف كانت فهذه القضية مطلقة عامة بحسب
الموضوع والمحول واذا قلنا كل واحد بالضرورة فهو ببالضرورة في ضرورة

المتن

الطرفين ومن هذه الجهات ما لا يمكن اعتباره في جانب الموضوع وهو الدوام
والضرور المشروطات لانه لا بد من ذكر وصف له جعل شرطاً لضرور المحول
او دوامه وليس مع وصف الموضوع وصف له جعل شرطاً لضرورته
او دوامه فلا جمع لا يمكن تحقيق هذه الجهات الاربع في جانب الموضوع
واما الكل السالب فكل قياس للموجب الا في بحث لفظي وهو اننا اذا قلنا
لا شيء من ج ب فهذا يفيد سلب المحول عن الموضوع في جميع زمان حصول
وصف الموضوع وهذا هو العرف العام لا المطلق العام نقولنا لا شيء من
الانسان متفلس صادق بحسب الاطلاق العام لانه صادق سلب التفلسف
في بعض الاوقات ومتى صدق السلب المقدم صدق اصل السلب لكنه
كاذب في العرف فان اردنا لفظه لاستقيم هذه الزيادة قلنا كل واحد
ينفي عنه ب ولكنه بالاجاب المعدول شبهة منه بالسلب واذا عرفت
المتن نفس الحروف تنسب عليها واما اجزاء الجملات
فتلثه الاول التناقض وهو اختلاف قضيتين السلب والاجاب
حيث يصح لذاتهما ان يكونا جرمين مصادقا والاخر كاذبا بعينه كما في
الواجب والمتنع والمكن الماضي والجاضر وبغير عينه فاما الممكن
المستقبل اذ لو تعين احد الطرفين للوقوع خرج عن الامكان وبطل
الاختار هذا نظرا لذاته فاما بالنظر الى الاسباب فالمتعين ليس
الاولى ثم ان كانت القضية مخصوصة كقضية التناقض وجدة
الموضوع ويندرج فيها وجدة الشرط والجزم والكل ووجدة المحول
ويندرج فيها المكان والاضافة والقوة والفعل ووجدة الزمان
ولن كانت محصورة وصعب ايضا الاختلاف في العلم لان المتفلسف قد
يكذب ان نقولنا كل موجود ممكن لاشي من الموجود يمكن والجزم ثبات
قد ضد فان نقولنا بعض الموجود يمكن بعضه ليس يمكن واذا اختلفا

التناقض

في الكيم اقتضاها الصدق والكذب كقولنا كل موجود ممكن ليس كل موجود ممكن ولما
استلحق التناقض الاعم وجه الزمان وكان في حقيقتها عسافا فذا كذا وجد
من القضايا بانها لا ذكرها المطلقة العامة لا ينافيها من نوعها شي لانها
بمقتضى اللادولام فيقدر ان يكون الماه ذلك لم يتحقق الماناه بين السلب
والاجاب لا يمتثل لان يكون زمان احدهما غير زمان الاخر بل لا بد من اعتبار
الدولام في نقيضها لان السلب الدائم ينافي الاجاب دلم اولم يزم في الدائم
قد يكون ضروريا وقد لا يكون ولا يجوز ان يعتبر احدهما في الغير لصحة
اجتماع المطلقة مع كل واحد منهما على الكذب عندما يكون صادق الغنى
الاحتمال وحب اعتبار قيد الدولام في نقيض هذه المطلقة
العرفية العامة انها التي يزم ثبوت المحول او سلبه بدولام وصف الموضوع
وهو انما يكذب بالحي الف اما دائما او في بعض اوقات الوصف
الوجودية للاضرورة انها التي يكون الثبوت او الانقضاء مقيدا بغير
الاضرورة فهو انما يكذب بالحي الف الدائم او الموافق للضرور
الوجودية اللادائمة انها التي يكون الثبوت مقيدا بغير الدولام فهو
انما يكذب بالدولام اما في الموافق او الماناه ضروريا كما لا يجوز ضرور
العرفية الخاصة انها التي يكون الثبوت او الانقضاء لها غير دائم
بدولام الزلف وديما بدولام الوصف لاجم اشتمل نقيضها على اجزا فينقضي
الوجود في اللادائم مع زايد وهو لن لا يزم ثبوت المحول او سلبه بدولام
الوصف بل يكون في بعض اوقاته فقط في الضرورية المطلقة نقيضها
ما يمتثل للممكن الخاص والضرورة الاخر وهو الماناه العلم في المشروطة
العامة نقيضها لن ذلك الوصف لا يستلزم ذلك المحول بل اما لن لا يثبت
اصلا او في بعض اوقات الوصف فقط اولن دلم بدولام كدولامنا
خاليا عن الضرورة في المشروطة الخاصة بتمثل نقيضها على اجزا فينقضي

المشروطة للعامة مع زايد وهو بخير الزموم في جميع اوقات وجوده
الذات ط الوقت لما يعين الوقت فنقيضها برفع الضرورة عن ذلك
الوقت في المنتشر نقيضها برفع الضرورة عن كل الاوقات يا الملكة
العامة لما اشتملت على الملكة الخاصة واجد في الضرورتن كان نقيضها
الضرورة الاخرى فقط يا الملكة الخاصة ما ليس يمكن خاص يكون لها
ضرورتن الاجاب او ضرورتن السلب في الملكة الاخص لها مع اجزا
نقيض الممكن الخاص زايد وهو الضرورة بحسب الوصف والوقت
في العكس هو ضمير الحكم عليه حكوما به والمحمول مكملا
عليه مع بقا السلب والاجاب كاله والصدق والكذب كاله اما
السالبة الكلية فالوقتية والمنتشرة كد واحد منها اخص من الوجودية
اللدائمة التي هي اخص من الوجودية للاضرورة التي هي اخص من الملكة
الخاصة التي هي اخص من بعض الوجود من المطلقة العامة التي هي اخص
من الملكة العامة ومتى ثبت في الاخص ان لا يقبل العكس ثبت ذلك
الاعم لا يمتثل لن الاعم حيث صدق انما صدق في ذلك الاخص لن المنتشر
لا تعكس فانه محتمل لن يقال لاشي من الانسان عتفس اربيل عنه الشفس
وقنا ما ولا يصدق لاشي من المنتفس انسان بل بعض ما يقال له انه منتفس
هو واحد الانتفا فديا لاشي به ما دلم موحدا اولذي الوقتية في صدق
السوالب السبعة لا تقبل العكس واما السبعة الباقية فالضرورة
تعكس نفسها لان شي اذا استحال حصوله مع ثاب استحال حصول الثاني
ايضا مع الاول والعلم به ضرورتن والدائم كذلك المشروطة العامة
لانه لا معنى لها الا التي حكم فيها باستحالة اجتماع وصف الموضوع والمحول
فيكون البيان منه بعينه كمال الضرورية ولكن العرفية العامة
واما الخاصة فمنه من طر انها تعكس نفسها وهو خطأ لانها

الحكم

نقول لاشي من الكائن ساكن لا دايما بل مادام كائنا ولا يصدق لاشي من الساكن
 بكانت لا دايما بل مادام ساكنا لان بعض الساكن ساكن دايما وهو الارض
 اما الموجبة الكلية فلا يجب انعكاسها كلية لاجتماع كون المحمول اعم
 بل من الموضوع ولا يصدق العام على كل الخاص صدق الخاص على كل العام
 ويجب انعكاسها جروحة والصدق السلب الدائم فيعكس سالب دايما
 وهو ينافي اصل الاحاب فحين نقول عكس الضرورة ممكنة لان الضرورة
 كل كانت انسان ولا يصدق في شئ من الانسان انه بالضرورة كائن
 بل بالامكان وقد يصدق ضروريا كقولنا بالضرورة كل انسان حيوان بالضرورة
 بعض الحيوان انسان والمشتراك من الامكان الخاص والضرورة الامكان
 العام فعكس الموجبة الضرورية ممكنة عامة والضرورة اخص من المطلقة العامة
 التي هي اخص من الممكنة العامة وهي ايضا اخص من الدائمة فعكس هذه القضايا
 ممكنة عامة وكذا عكس الوقفي والمنفرد والخاص من يكون مثله وقد
 يكون ضروريا والمشتراك الامكان العام والممكن الخاص والاضيق قد يكون
 عكسه ضروريا كما في الانسان والكائن وقد لا يكون والمشتراك هو
 الامكان العام فاذا عكس الموجبات من جميع هذه القضايا الممكنة
 العامة وجاز الموجبة الحرة كمال الموجبة الكلية واما السالبة
 الحرة فلا يجب ان تعكس للعللة المذكورة لان الموجبة الكلية
 لا يجب انعكاسها كلية في عكس النقيض هو ان محمول مقابله
 المحكوم عليه بالسلب او الاحاب محكوما به ومقابل المحكوم به
 محكوما عليه الساجب السابق في الشرطيات
 في المتصلة هي التي سجد اوبسب حصول قضيه عند اخي والمنتج
 في مقدما والناج تاليا ثم المقدم لن يستلزم التالي اما بان يكون

في
 المقدم

عللة له او معلولا او مسابا او معلول علته او مضابا له بدهيا كان او
 استدلاليا فهو اللزوم والافعال في كقولنا كذا كان الانسان باطنا
 كان الجوارها فها سة المتصلة الموضوع في مقابلة القضية ان
 كان نقيضا او ما يساويه كانت المتصلة مانعة من الجمع والخلو لا امتناع
 اجتماع النقيض على الصدق والكذب وان كان اخص منه كانت مانعة
 من الجمع لانه لن صدق مع صدق الشئ اخص من نقيضه المستلزم لصدق
 نقيضه لصدق النقيض لكن لا يمنع الخلو لاجتماع كون الحق ثانيا
 ولن كان اعم منه كانت مانعة من الخلو لانه لن كذب مع كذب الشئ اعم
 من نقيضه المستلزم لكذب نقيضه لكذب النقيض لكن لا يمنع الجمع
 لان الوصف لا يكون اعم من نقيض الشئ الا حصوله مع الشئ وهذا القسم
 قد يكون ذات حرون ساليين فيما اذا وضع مكان الطرف الموجبة من
 النقيض سالب لالزام اعم وقد يكون اخصا موجبا والاخر سالب كما اذا
 وضع مكان الطرف السالب سالب اعم منه ولا يكونان موجبين لان
 صدقهما يتوقف على وجود الموضوع فيحتاج على الذب لاجتماع عند
 والمتصلة تتميز المقدم فيها عن التالي بالطبع بخلاف المتصلة في تركيبتها
 كل واحد منهما اما لن تتألف من جملتين او من جملتين او منفصلتين او جملتين
 متفرقتين او متفرقتين او متفرقتين ومتفرقتين لما عرفت لن المتصلة تتميز
 المقدم فيها عن التالي بالطبع لاجرم يمكن وقوع كل واحد من الثلاثة
 الاخيرة على وجهين في المتصلة تشعب والمتصلة تشعب في اجزائها
 وفيه اعتبارا راشدا اما المتصلات المانعة من الجمع والخلو
 فقد تكون ذات حرون كالزواج والفرق وقد تكون ثلثة كالزواج والفرق
 والمساوى واربعة كالفرق والفرق والفرق والفرق والفرق والفرق
 والفرق وغير مثناه كالاشبين والثلثة وهكذا واما المانعة من الجمع

فقط في ذات اجرام ليست لان كل واحد من الحقائق يستلزم حصول
فيه صدق حقيقي واكثر لكن يمتثل كذا بها باسرها عليه واما المانعة
من الخلو فذا كان انما يمتثل بذكر لوان بعضه اعم من البعض واما
المتصلة فاذا كان السال واحدا كانت واحدة سواء كان المقدم واحدا
او اكثر واذا تعددت للحوال بعدت المتصلات بحسبها سواء كان المقدم
واحدا او اكثر - كل واحد من جزو الشرطية قد يكون مشتركا للآخر
في جروبه معا وفي احد ما فقط ومباينا جروبه حرف الانفصال كان
بعدا المقدم كانت المتصلة شديدة الشبه بالجملة ولن كان قبله كانت
شرطية خاصة وكذا حرف الانفصال لان المتصلة المركبة من
كلمتين اذا كان حرف الانفصال فيما مقدما كانت مانعة من الجمع فقط
في سلبها واحكامها وصدقها وكذا ما حتى حكمت بزموا ارباب
او عتاد له سواء كانا موجبين او سالبين او مختلطا كانت القضية موجبة
ومنى رفعت رفعت الزعم والعناد كانت سالبة كيف كانت احوال
وكذا ليس صدقها وكذا بالصدق احوالها وكذا بالمتصلة الصادقة قد
تترك من صادق ومن كاذبى لانه متى لزمته صادقة صادقة كان
نقيض الملزوم لازما لنقيض اللازم وهما كاذبان وعن مقدم كاذب
والصدق لا يتم كون اللازم اعم من الملزوم وعكسه محال لا يحتاج
كون الكاذب لازما للصادق وقد يكونان كذا لا يتبع الصدق والكذب
فيها والكاذبة على الوجه الحسن ايضا لكن الكاذبة من الجوز صادق
محال في الانفاضة وجازية في الزمنية واما المتصلة الحقيقية
ومانعة الخلو لا تكون كاذبة ولا لزم كذب النقيض ومانعة الجمع
قد تكون كاذبة واما احوالها فالحقيقة تكون احوالها صادقة
والاخرى كاذبة ومانعة الجمع يجوز كذب الكل ولا يجوز صدقها

الموجبة

اوجز وية وامسا المنفصلات فالحقيقة منها يلزمها من جنسها ما يوافقها
 في الكم ونحوها في الكيف ويتألف منها في المقدم لزوما غير متعاكس اما
 اللزوم فلا يترتب حكمه على شيئين بافتتاح احتماليهما وارتفاعهما لزم لئلا يكون
 نقض كل واحد منهما لازما مساويا للآخر ومتى كان كذلك استحال وقوع
 المعاندة بين كل واحد من الحروص ونقض الآخر وامسا اللامتناعية
 فلانه ليس يلزم من اللامتناعية بين الشئين ونقض الآخر وقوع المعاندة
 بينه وبين ذلك الآخر لا احتمال لئلا يجمع الشئ وجود ذلك الآخر وعدمه
 وامسا تلازم المتصلات والمنفصلات وكل قضيتين متعقبتين في الكم
 الكيف وجعل نقضا جديا من المنفصلة مقدما والجوهر الآخر تأليا فنكر
 المتصلة لازمة لذلك المنفصلة من غير عكس لئلا يحوّل المنفصلة لما استحال
 اجتماعهما وارتفاعهما متى فرضت ارتفاع احد حروصها لزم حصول الآخر
 لا محالة هذه المتصلة لزومية لكن لا يلزم من صدق هذه المتصلة صدق
 نكاح المنفصلة لا احتمال كون التالي اعم من المقدم الباب

١٠
 ١١
 ١٢

الثالث في القياس والنظر في المقدمات والمقاصد والواجب
 امسا المقدمات في احوالها اذا استدلتنا بشئ على شئ فاما ان
 يكون اجزها داخل في الآخر او لا يكون فان كان الاول كان اجزها اعم من
 الآخر فاما ان يستدل بالعام على الخاص وهو القياس كالاستدلال بثبوت
 الجسم للجوئل الذي هو اعم من الانسان على ثبوت له او الخاص على العام
 وهو الاستقراء كالاستدلال بثبوت حركة الفكر الاسفل عند المصع للفرس
 والثور على ثبوت للجوئل امسا اذا لم يكن اجزها داخل تحت الآخر وجب
 دخولها تحت كل واحد وهو المتشابه وكانه مركب من القياس والاستقراء
 لا يثبتون الحكم في محل الوفاق على ارتباطه بالوجه المشترك فيه وهو شبه
 الاستقراء ثم به على ثبوت في اجز الآخر وهو شبه القياس

اليك

السلف

القياس قول مولف من اقوال اذا سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فقولنا
 من اقوال اجز لزم عن المقدمة الواجبة فانها مستشع العكس وعكس
 القياس ولكن القياس وقولنا متى سلمت لزم لئلا يكونها مسلمة في
 ذاتها بل كونها بحيث لو سلمت لزم المطلوب ونفي اللزوم الزوم
 الذهني يعني شعور الذهن بالمقدّمين على الترتيب الخاص مستلزم
 الحكم بالنتيجة القياس ينقسم بحسب صورته الى ما يكون النتيجة او
 نقضها مذكورا فيه بالفعل وهو الاستثنائي والما لا يكون وهو الاقراني
 وهو ينقسم بحسب ما عنه يترك الما يترك من الجمليات او المنفصلات
 او المتصلات او الجمل والمنفصل او المتصل والمفصل والمنفصل
 وبحسب التركيب ان اشكال الاربعة لان كل قضية فلها طرفان فاذا كانت
 النسبة بينهما مجهولة طلبنا ثابثا يكون نسبتها اليها بحيث متى عرفنا ههما
 عرفنا النسبة المجهولة وذكرنا الثالث لا بد ولن يكون له ال كل الطرفين
 نسبة معلومة وسبب ذلك كصل مقدمتان فهذا الثالث يسمى بالوسط
 بين طرفي النتيجة فالقياس لا بد فيه من مقدمتين وجود ثلثه وليس في
 المثال من الجمليات فدل من ههما موضوع المطلوب ومجوله فال موضوع
 يسمى بالصغرى والمجول بالاكبر والمقدمة التي فيها الصغرى بالصغرى والتي
 فيها الاكبر بالاكبرى واجتماع الاكبر والصغرى هو النتيجة ثم الاوسط ان كان
 موضوعا في الكبرى محمولا في الصغرى فهو الشكل الاول لان الترتيب
 الطبيعي فيه فقط لان الذهن ينقل من الموضوع الى الاوسط ومنه
 الى المجول فان عكست كبراه صار الاوسط محمولا في المتقدمين وهو الشكل
 الثاني ولذلك يتردد الى الاول بعكس الكبرى ولن عكست صغراه صار
 الاوسط موضوعا في المتقدمين وهو الشكل الثالث ولذلك يتردد الثالث
 الى الاول بعكس الصغرى ولن عكست المتقدمين معا صار الاوسط موضوعا

في الصغرى محمولاً على الكبرى وهو الشكل الرابع وهو غاية البعد لغير كلتي
 مقدّمته عن النظم الطبيعي ووفوج الطرفين في الوسط والوسط في الطرفين
 واشتركت في الشكل الأربعة في أنه لا قياس عن حروتنش ولا عن سالبتين
 ومغنى سالبة كبرها حرونة في المكنات والوجوهيات وبجسب
 مادتته إلى ما يتركب من القيسيات وهو البرهان وما يتركب من المسلمات
 العامة أو الخاصة وهو الجدل وما يتركب من المظنونات وهو الخطأ به
 وما يتركب من المشبهات بالحق والمسلم والمطنون وهو المغالطة وما
 يتركب من المخيلات وهو الشعر **أما المقاصد** فعمل اقتسام
 الفسوف في أولع الأشكال الأربعة البسيطة في الجملة
 أما الشكل الأول ففتح الجصورات الأربع وشرطه في الإنتاج
 كون الصغرى موجبة والأكبر تبدع الأصغر تحت الأوسط فلا يتعدى إليه
 ما حكم على الأوسط أي كان أو سلباً لكنها لو كانت سالبة يتركبها صدق
 موجهاً كانت منتهية فالعرض لا يستلزم إيجاباً الموجبة المنتهية بالزائد
 وكون الكبرى كلية والأكبر أن يكون ما حكم به على الأصغر غير الذي حكم بالأكبر
 عليه فلا يتعدى الوسط ولا يتعدى إلى كقطع الزاوية المنتهية الأربعة
 لأن الصغرى الموجبة لن كانت كلية فهي مع الكبرى الكلية الموجبة ينتج موجبة
 كلية ومع الكلية السالبة كلية سالبة والصغرى الموجبة الحرونة مع
 الكبرى الكلية الموجبة ينتج حروية موجبة ومع الكلية السالبة حروية
 سالبة **الشكل الثاني** جامله راجع إلى الاستدلال ثانياً في
 التوازي على ثنائي الخرومات وشرطه في الإنتاج اختلاف مقدمته
 في الكيف لأن الاشتراك في الصفة يشترط فيه المتوافقات والمتقاربات
 وما به الاشتراك لا يمكن الاستدلال به عما به الاشتراك والإخلاف في
 الصفة لن لم يكن الزعماً مشتركاً فيه المتوافقات والمتقاربات بل الشئ

البراهين

الواحد فاما اذا كان لازماً يمكن الاستدلال به على الثاني امتناع اختلاف
 المتماثلات في التوازي وكون الكبرى كلية لأنها لو كانت حروية أو كبرى التي
 جعل على بعضه الأوسط قد يكون غير محمول على الأصغر كقولنا كل شيء أبيض
 وليس كل إنسان أبيض والحق السلب وقد يكون محمولاً عليه كقولنا إن
 ناطق وليس كل حيوان ناطق والحق الإيجاب واما اذا جعلنا هذه الحروية
 الإيجاب لنم ليس كل حيوان إنساناً وهذا صادق لأن سلب الخاص عن بعض
 العام صادق وعلى العنصر الأول بل هو سلب العام عن بعض الخاص وهو
 كاذب ثم نقول اشتراط كلية الكبرى استقضاء عن الأقسام الست عشر ثمانية
 واعتبار الاختلاف استقضاء من الثمانية الأربعة فبقية المنتهية الأربعة لأن
 المقدّمين أن كانا كليتين فاما لن جعل الصغرى موجبة والكبرى سالبة
 أو بالعكس والنتيجة فيها سالبة كلية لأن الوسط لأن أحد الطرفين متناقض
 للآخر فينتجها متناقضاً ولن جعلنا الصغرى حروية موجبة كانت أو سالبة
 وكانت الكبرى كلية فالنتيجة موجبة أو سالبة وحالفة في الكيف كانت
 النتيجة سالبة حروية لأن الأوسط لنم بعض أحد الطرفين وينافي كلية
 الثاني فكان من بعض أحد الطرفين وكلية الثاني متناقضة لا محالة
الشكل الثالث لا شيء إلا يكون لأنه إذا اجتمع أمران في موضع
 واحد حصل بينهما الالتقاء هنا وفيما وراء الالتقاء وعدمه مشكوك
 فلا جرم كانت النتيجة حروية وشرط إنتاجه كون أحد المقدّمين كلية
 والآخر لن يكون البعض الذي فيه الأصغر مغايراً للذي فيه الأكبر
 فلا يحصل الالتقاء وهذا الشرط عام في الأربعة ولن يكون الصغرى
 موجبة لأن الأصغر المملوك عن الأوسط كمثل لن يكون مائناً للأكبر
 كقولنا لا شيء من البيض سواد وكل بيض مفرق للبيض والحق السلب
 ولن يكون دخلاً فيه كقولنا في الكبرى وكل ساض لونه والحق الإيجاب لن سلب

أو ينشأ من بعض أحد الطرفين
 أو ينشأ من بعض الطرفين

العام عن بعض الخاص كاذب أبدا إذا جعلنا هذه السالبة كبرى كان
 اللازم سلب الخاص عن بعض العام وهو غير منكر فنقول اعتبارا بآداب
 الصغرى أسقط ثمانية واعتبارا لن لا يكونا حروتن أسقط آخر من مقتضى
 المنتهى ستة وإذا كانت الصغرى كلية موجبة أمكن جعل كل واحد من
 المحصورات كبرى فإن كانت الكبرى موجبة كلية أو حرونة حصل الالتقا
 في الوسط بين الطرفين موضوع المطلوب وتحوّلها وإلّا فإنما وراه
 بمحول حصل الأجاب الحروني ولن كانت سالبة كلية أو حرونة حصل
 الالتقا بين شيئين موضوع المطلوب وعدم محوله هناك حصل السلب الحروني
 وأما إذا كانت الصغرى حرونة موجبة لم يمكن ضم الحرونيين إليها فإن
 ضمنا إليها اكمل الموجب حصل الالتقا بين موضوع المطلوب ومحوّله
 فحصل الأجاب الحروني ولن ضمنا الكمال السالب حصل الالتقا بين وجوه
 الموضوع وسلب المحول فحصل السلب الحروني الشكل الرابع
 لا يجوز استعمال السالبة الحرونة فيه لأننا لو جعلنا أصلين مقدمتين
 سالبة حرونة فلا بد ولن يكون الأخرى موجبة كلية لأنه لا قياس
 عن سالتين ولا عن حروتن وحيد أما أن جعل السالبة الحرونة صغرى
 أو كبرى والأول لا يلائم لأن المحول قد يكون أعظم من الموضوع فإذا سلب عن
 بعض ذلك المحول وأوجب على كل شيء آخر فمن المحتمل أن يكون ذلك المطلوب
 وذلك الموضوع متوافقيين نقولنا ليس كل حروتن ناطق وكل واحد حيولن
 ومتباينين نقولنا في الكبرى وكل فرس حيولن والمال لا يلائم لأن الشيء إذا
 جمل عليه جنس ثم سلب عن بعض شيء آخر فقد يكون ذلك الجنس وذلك
 الآخر متوافقيين نقولنا كل إنسان حيولن وليس كل حارس إنسان ومتباينين
 نقولنا في الكبرى وليس كل فرس إنسان فكل هذا من الستة عشر سعة
 وأما المحصورات الستة فإذا كانت الصغرى موجبة كلية أمكن جعل

الكبرى

المنطق

الكبرى كل واحد من الستة وأما إذا كانت سالبة كلية أمكن جعل الكبرى موجبة
 كلية فأما السالبة الكلية فلا لأنه لا قياس عن سالتين ولا حرونة موجبة
 لأنه لا قياس عن صغرى سالبة كلية وكبرى حرونة فأما إذا كانت موجبة حرونة
 أمكن جعل الكبرى سالبة كلية أما الموجبة الحرونة فلا لأنه لا قياس عن
 حروتن وأما الموجبة الكلية فلا لأنه إذا صار بعض الوسط موضوعا
 لشيء ومحوّله على شيء آخر فالشئان قد يكونان متباينين نقولنا بعض
 اللون سواد وكل ساض لون فالشيء لاشي من السواد بياض والشيء السالب
 ومتوافقيين نقولنا بعض الحيولن إنسان وكل ناطق حيولن والشيء الأجاب
 وإذا وقعت عامات فلنجد الفرائض الخمسة مع بيانها المفصلة
 لأن الإشارة إلى معاقدها لا تفي بشفها كما في الستة أكلرب وكلرب
 فبعض ح أبيضانه أما جعل صغرى كبرى وكبرى صغرى إرتداد الأول
 فيه موجبة كلية ثم يعكسها موجبة حرونة أو يعكس كراه يرتوان
 إلى الثالث أو ما خلف لن كذب بعض ح أفدايما لاشي من ح أوكان كل
 ح أفدايما لاشي من ح أفدايما لاشي من ح أوكان كلرب هذا
 خلف وأما الثاني فلن الصغرى دلت على لن الأصغر محمول على كل
 الأوسط والكبرى دلت على لن الأوسط محمول على كل لا كم فلم يمكن أن يكون
 الأصغر محمولاً على كل الأكبر والمحمول يحتمل أن يكون أعظم من الموضوع فالمقتضى
 بعض الأصغر أكبر كلب د وبعض أ ب وبعض ح أبيضانه
 بالوجه المذكورة ح لاشي من د وكلرب فلاشي من ح أبيضانه
 بالوجه الأول ثم عكس السالبة الكلية كفسها د كلب د ولاشي من
 أ ب فليس كل ح أ لا يمكن بيانها بالأول لأن السالب لا صغرى الأول
 لكن ما من أ لاني يعكس الصغرى أومن الثالث يعكس الكبرى والفرق
 بين هذا والذي قبله أنك إذا جعلت الموجبة الكلية صغرى محتمل أن يكون

الأصغر اعم من الأوسط ولن يكون الأكبر انما داخل فيه فلا جرم وصف سلب
 الأكبر عن بعض الأوسط لا عن كلمة كماله قولك كل إنسان حيوان ولا شيء
 من الفرس باسان اما اذا جعلتها كبرى كان الأوسط مساويا للأكبر فاذا
 دلت الصغرى على كون الأوسط منافيا للأكبر الأصغر كان الأكبر المساويا
 للأوسط وجب لن يكون بكميته منافيا لكل الأصغر بعض بـ
 ولا شيء من ا ب فليس كل ح ا ب كما مره وقد جرد هذا
 الشكل بانه في التحقيق هو الاول لان الاول انما لزمته النتيجة بسبب
 كون الأصغر موصوفا بالأوسط مع كون كل موصوف بالأوسط موصوفا
 بالأكبر او مصلوبا عنه الأكبر فلم لن يكون الأصغر الموصوف بالأوسط
 موصوفا بالأكبر او مصلوبا عنه الأكبر سوا قدمت المقدمة التي فيها
 الأصغر على التي فيها الأكبر او اخرجتها فان كل ح اذا كان موصوفا بـ
 وكان كل موصوف بسبب موصوفا بـ او مصلوبا عنه ا كان كل ح موصوفا
 بـ او مصلوبا عنه سوا قبل او لا كل ح ب وبعده كل ح ا او ليس ا
 او قبل او لا كل ح ا او لا شيء من ب ا وبعده كل ح ب لان يقلد القولين
 في الذكر لا يخرج كل ح من كونه موصوفا بـ او مصلوبا عنه ا ثم اذا لزم
 كون كل ح ا لزم لن يكون بعض ا ح فهذا الانتاج انما يحصل بقوة
 الشكل الاول ثم عكس نتيجته فلا فائدة في هذا الشكل الثاني وجوابه
 ان الذي ذكره هذا المعترض اشار به الى بيان امكان استنتاج النتائج
 المستنتجة من الشكل الرابع بطريق اخر وذلك لا يتصور كون هذا الشكل
 منتجا انما يلزمنا بيان كيفية انتاج هذا الشكل من غير رجوع الى شيء
 من الثلاثة فنقول اذا قلنا كل ح ب وكل ح ا لزم لامحالة لن بعض
 ب ا لان الأوسط في هذا القياس له محمول وهو الأصغر وموضوع
 وهو الأكبر وذلك المحمول والموضوع قد حصل بينهما التقابل لا محالة

فيكون

المنطق

بسبب اجتماعهما في الأوسط فقد حصل اصل الإيجاب ثم لن محمول الأوسط
 تحتمل لن يكون اعم من الأوسط والأوسط يحتمل لن يكون اعم من موضوعه
 فكان الأصغر عما هذا التقدير اعم من الأكبر الذي هو موضوع الأوسط
 فلا يمكن القطع بان كل الأصغر أكبر بل يمكن القطع بان بعض الأصغر أكبر
 اي بعض محمول محمول الأوسط يمكن لن يكون مقارنا لموضوع الأوسط
 وظهر لن هذا الشكل من حيث هو وهو من غير الغات الى الثلاثة
 تقتضي حصول هذه النتيجة الحروية والمتقدمون انما اهتملوه
 لا لاجتياج بيانه الى الثاني والثالث المتناجيين الى الاول لانه يمكن
 بيانه بالاول او لا بل لما ذكرنا لن القياس بالطبع هو الاول والثاني
 والثالث انما تغير اعم مقدمة واحدة فقط وهذا الرابع تغير في
 مقدمتيه معا فلا جرم اهتملوه

وَمَا يَكْفُرُ بِهِ

ولا تقف ولا تسع قفا الشوك ولا قافه وقرى ولا
ومنه الظاهر ان لا يكون فيه الا علم لك به من قول او عمل
مشكك لا يدري ان يوما الى ان لا تقف الا لا تقف الا لا
ولا تعلم الا تعلم ولا تقف ولا تسع وقرى ولا تقف
اشد اذا قفاه ومنه القافه ما ليس لك به علم ما
به عليك فليدرك او رجاء بالغيب واحجج به موضع اتباع القس
ان المراه بالعلم هو الا اعتقاد الراجح المستفاد من سند
قولا او ظنا او تارة من ان يجرى المعنى اجمع من كل
موضع من العنايات من تارة التبريد

ولا تقف ولا تسع قفا الشوك ولا قافه وقرى ولا
ومنه الظاهر ان لا يكون فيه الا علم لك به من قول او عمل
مشكك لا يدري ان يوما الى ان لا تقف الا لا تقف الا لا
ولا تعلم الا تعلم ولا تقف ولا تسع وقرى ولا تقف
اشد اذا قفاه ومنه القافه ما ليس لك به علم ما
به عليك فليدرك او رجاء بالغيب واحجج به موضع اتباع القس
ان المراه بالعلم هو الا اعتقاد الراجح المستفاد من سند
قولا او ظنا او تارة من ان يجرى المعنى اجمع من كل
موضع من العنايات من تارة التبريد

توكلنا



فسيكشفكهم الله

الله الخ الى اثنت

وَمَا يَكْفُرُ بِهِ

بسم الله الرحمن الرحيم ربِّم بفضلِكَ
 قال الشيخ الرس من قبل هدية أو اتَّهَبَ شَيْئًا لَيْسَ بِعَادِمٍ لِمَا لَمْ يَكُنْ
 فَقَدْ بَقِيَ الْعَقْلُ مِنَ الْفَقْرِ عَرَضًا لَأَكْرَامِ الْفَقْرِ وَيَسَاطِئِ الْكِبَرِ الصَّغِيرِ وَالْأَسْتَاذِ
 أَبُو مَخْصُورٍ مُحَمَّدٌ عَلَى رَأْسِ رَجَائِي طَلِبَ مَسْأَلَةَ لَطِيفِ افْتِقَارِ إِنْ كُنْتُ لَهُ
 الْجَاحِلُ عِنْدَ مَنْ مَعْرِفَةُ جَدْوَالِ حُرُوفٍ وَأَخْلَافِهَا فِي الْمَسْمُوعِ فِي رِسَالَةٍ
 مَوْجُودَةٍ فَقَالَ بَلَدٌ مَرْتَبُوهَ تَالَهُ مُتَالٍ وَمَنْ لَمْ يَتَعَالَى أَهْلُ التَّوْفِيقِ وَتَبَعَ الطُّلُوبِ
 وَاقْتَفَى أَثَرَهُ وَقَدْ تَمَّتْ الرِّسَالَةُ إِلَى سِتْمَةِ ضَمُورِ الْأَوَّلِ فِي جَدْوَالِ الصَّوْتِ
 الثَّانِي فِي سَبَبِ الحُرُوفِ ۝ الثَّالِثُ فِي سَبَبِ تَرْجِيحِ الْخِيَرَةِ وَاللِّسَانِ ۝ الرَّابِعُ
 فِي أَسْبَابِ حُرُوفٍ مِنْ حُرُوفِ الْعَرَبِ ۝ الْخَامِسُ فِي حُرُوفٍ شَبِيهَةٍ بِهَذِهِ
 الْحُرُوفِ ۝ السَّادِسُ فِي لَفْظِ هَذِهِ الْحُرُوفِ لِأَيِّ مَعْنَى مِنْ دُونِ حَرَكَاتٍ لَطِيفَةٍ ۝
 الْفَصْلُ الْأَوَّلُ فِي سَبَبِ جَدْوَالِ الصَّوْتِ ۝ تَقْدِيرُهُ
 أَنَّ السَّبَبَ الْقَرِيبَ لِلصَّوْتِ تَوَجُّعُ الْهَوَاءِ دَفْعَةً بَرَعَةً وَقَعٌ مِنْ أَيْ سَبَبٍ كَانَ
 وَأَشْرَاطُ أَمْرِ الْقَرَعِ فِيهِ مِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ سَبَبًا كَلِمًا لِلصَّوْتِ بَلْ سَبَبًا أَثَرًا وَلَنْ
 كَانَ سَبَبًا كَلِمًا فَهُوَ سَبَبٌ بَعِيدٌ لَا مِلَاقَ وَحْدَ الصَّوْتِ وَالْوَلِيلُ عَالِمُ الْقَرَعِ
 لَيْسَ سَبَبًا كَلِمًا لِلصَّوْتِ إِنْ الصَّوْتُ إِذَا جَاءَ مِنْ مَقَابِلَةِ الْقَرَعِ وَذَلِكَ قَلَمُ الْبَرِّ
 الْقَرَعُ هُوَ قَرَبٌ مِنْ جَرَمٍ مَقَاوِمُهُ قَرِيبًا تَابَعًا تَالَهُ مَسَاسَةٌ عَنِيفَةٌ كَبْرَةً
 حُرُوكَةً بَرَقَةً وَقُوَّةً وَمَقَابِلُهُ إِذَا جَرَمٌ مِنْ جَرَمٍ مَسَاسَةٌ تَنْطَبِقُ أَصْلُهَا عَلَى
 الْخَرَجِ بَعْدَ اسْتَفْرَاقِ مَسَاسَتِهِ تَفَرُّقًا بِقُوَّةٍ وَسُرْعَةٍ حُرُوكَةً فِي التَّبَعِيدِ وَهِيَ مَا
 يَظْهَرُ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ قَرَعٌ وَأَمَّا تَوَجُّعُ الْهَوَاءِ الْأَنْزَلِ كُلُّهَا بِسُرْعَةٍ وَقُوَّةٍ أَمَّا فِي الْقَرَعِ
 فَبَاصِطَرٍ لَنْزَلِ الْهَوَاءِ إِذَا صَارَ مُنْضَغَطًا مِنَ الْقَارِعِ وَوَصَرٌ مُخْلَصًا لِمَا لَمْ يَسَافِقْ
 الْقَرَعُ فِيهَا الْقَارِعُ بِقُوَّةٍ وَسُرْعَةٍ وَأَمَّا فِي الْقَلْعِ فَبَاضْطَرَارٍ الْقَالِ الْهَوَاءُ
 الَّذِي يَرُدُّهُ مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي تَخْلُو مِنْ الْهَوَاءِ مِنَ الْقَالِ وَفِي كَلَامِهِ يَلِمْ أَنْفَادَ الْهَوَاءِ
 ابْتِجَاعًا تَوَجُّعًا وَشُكْلًا الْقَالِ فِي ذَلِكَ الْمَكَانِ وَلَكِنْ لَا يَسَاطِئُ فِي الْقَرَعِ أَنْ تَكُنْ مِنْهُ

وَفِي الْقَلْعِ أَقْلٌ ثُمَّ جَلْدٌ ذَلِكَ الْمَوْجِ إِلَى الْهَوَاءِ السَّاكِنِ فِي الْعَمَامَةِ إِلَى ذَلِكَ الْعَصَبِ
 الْمَفْرُوشِ فِي سَطْحِهِ ثُمَّ الْعِلَّةُ الْقَرِيبَةُ فِيمَا اجْتَسَبَ هُوَ التَّوَجُّعُ وَلَكِنْ تَوَجُّعًا
 الْقَرَعِ وَالْقَلْعِ وَلِذَا دَعِيَ مَتَعٌ أَنَّهُ يَحْصُلُ مِنَ الْقَلْعِ فِي الْهَوَاءِ قَرَعٌ وَيَظْهَرُ قَالٌ
 مُتَعَفِّفٌ ذَلِكَ الْقَوْلُ لِسَرِّ مَا شَكَلَ بَيَانَهُ الْفَصْلُ الثَّانِي
 فِي سَبَبِ جَدْوَالِ الحُرُوفِ ۝ أَمَّا نَفْسُ التَّوَجُّعِ يَظْهَرُ الصَّوْتُ وَأَمَّا حَالُ التَّوَجُّعِ ۝
 فِي نَفْسِهِ فَإِنَّهُ مِنْ أَتَّصَلَ أَجْزَائِهِ وَمِلَادِيَّتُهُ وَبَسْطَتُهُ وَشِدَّتُهُ كَوْنًا لِحَدِّ
 وَالتَّغْلُظِ وَالْحِدَّةِ يَفْعَلُهَا الْأَوَّلُ وَالتَّغْلُظُ فَعْلُهُ الْثَانِي ۝ أَمَّا التَّوَجُّعُ مِنْ جَمْعَةِ
 الْهَيْئَةِ الَّتِي تَسْتَفِيدُ هَاجِرَ الْحَاجِجِ وَالْحَاجِسِ فِي طَرِيقِهِ فَمِنْهُ يَظْهَرُ الْحَرْفُ ۝
 وَالْحَرْفُ هَيْئَةٌ لِلصَّوْتِ يَظْهَرُ مِنْهُ تَمَيُّزٌ عَنْ صَوْتٍ آخَرَ شَبِيهٍ فِي الْحِدَّةِ وَالتَّغْلُظِ
 ظَاهِرُهُ الْمَسْمُوعُ وَلَيْسَ مِنْ غَيْرِهِ ۝ وَالْحَرْفُ بَعْضُهَا مَطْلُوعٌ وَحَدُّهَا مِنْ جِسْمَاتِ
 الصَّوْتِ وَالْهَوَاءِ الْفَاعِلُ لِلصَّوْتِ تَبْلُوهُ الْإِطْلَاقُ دَفْعَةً وَبَعْضُهَا مَرَكَبٌ
 وَحَدُّهَا لَيْسَ تَامًا وَلَكِنْ بِالْإِطْلَاقِ ۝ وَالْحَرْفُ الْخَفِيفُ الْبَاقِي وَالْثَمَانِي
 وَالْجِيمُ وَالضَّادُ أَيْضًا مِنْ وَجْهِهِ وَالطَّاءُ وَالْقَافُ وَالْكَافُ وَالذَّالُّ وَالْيَمِيمُ
 وَالنُّونُ أَيْضًا مِنْ وَجْهِهِ ثُمَّ الْحُرُوفُ الْأُخْرَى كُلُّهَا مَرَكِبَةٌ فَإِنَّهَا يَظْهَرُ مِنْ اجْتِنَاسِ
 غَيْرِ تَامٍ بَلْ إِذَا أُطْلِقَ الْجِيمُ ۝ وَهَذِهِ الْحُرُوفُ الْمَفْرُوعَةُ جَدْوَالًا فِي ذَلِكَ الْفَاعِلِ
 مِنْ زَمَانِ الْجِيمِ وَزَمَانِ الْإِطْلَاقِ لِأَنَّ زَمَانَ الْجِيمِ التَّامَ لَا يَكُنْ فِي جَدْوَالِ
 صَوْتِ مِنَ الْهَوَاءِ وَهُوَ سَاكِنٌ مِنْ جَمْعَةِ الْجِيمِ وَزَمَانُ الْإِطْلَاقِ لَا يَكُنْ شَيْءٌ مِنْ
 هَذِهِ الْحُرُوفِ مِنْ أَجْلِ أَنَّهَا لَا تَمْتَدُّ فِيهِ مَعَ أَرْزَالَةِ الْجِيمِ فَحَسْبُ أَمَّا الْحُرُوفُ
 الْأُخْرَى مُشْرَكَةٌ ۝ لَنْ تَمْتَدَّ زَمَانًا وَتَقْفَى مَعَ زَمَانِ الْإِطْلَاقِ التَّامِ وَتَمْتَدُّ
 فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ الَّذِي يَجْمَعُ مَعَ زَمَانِ الْإِطْلَاقِ وَبَعْدَ مُشْرَافِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْ
 الطَّبَقَيْنِ ۝ الْعِلَّةُ الْعَامَّةُ مَخْلُوفَةٌ بِسَبَبِ اخْتِلَافِ أَجْزَالِ مَقَرِّهَا وَمَا يَتَّبِعُ
 الْجِيمِ وَالْإِطْلَاقُ فَرِيضًا كَانَ الْبَرِّ وَرَبِّهَا كَانَ شَدِيدًا وَيَسَّرَ وَارْطَبَ وَرَبِّهَا
 كَانَ جَبَسًا وَنَفْسُهُ ذَاتُهُ رَطُوبَةٌ يَتَّفِقُ حَقُّهُ ثُمَّ تَبَيَّنَ أَمَامَهُ انْفِصَالُهَا وَأَمَّا

مع امتداد واما في مكانها وقد يكون الجا بس اصغر واعظم والجوس ان واقل
 والمخرج اضيق واوسع ومستدير الشكل ومتعرض الشكل مع دقة والجس
 اشد والين والضغط بعد الاطلاق اجم واسلس وسياتي البيان لواجب واحد
 من هذه الاقسام بالتفصيل انشا الله تعالى **العصا** **الساكنة** في تشريح
 الحجرة واللسان **الحجرة** مركبة من ثلث غضاريف احدها من قدام ملحوس
 من المهازيل قررت العنق وحيت الذق وشكله شكل قضة كونهما من
 خارج وقد لم يتغير هامن داخل وخلف ويسمى الغضروف الدرقي والقرني
 وغضروف ثاني بعده مقابل سطحه متصل به برابطات من بين وشمال مفصل
 عنه من فوق ويسمى العدم الاسم ومن ورايه بمفصل مضاعف يظهر منه زائجان
 تعلوان عدم الاسم ومستقل منه قربان منه عند اقتراب عدم الاسم من الدرقي
 وينضم اليه ومنه يكون ضيق الحلق واذا بنا عد عنه يكون من انشاع الحجرة
 ومن قربه بعد يظهر الصوت حار ونفله وينتصب على الدرقي اطراف جمار
 في حصر النفس سد قوته واذا انقلع عن الحجرة عنه ثم هالها عضلات
 الاسامي لها متصل بالدرقي وعضلات بنا عدد كل واحد منها عن الاخرين
 وتلك العضلات اذا انفتحت الحجرة بابعاد الطر جمارين عن الدرقي لا يمال
 يفتح من فوق ومن جانب عدم الاسم وينصل مخرج الطر جمارين دون ذلك
 اذا تشنج هذه الخلف وتفرق بينه وبين الدرقي وكرهه عضلات مخلوقة
 على هذه الصفة وهو هو به اثنان خلف متصلين بقر خلف الطر جمارين
 بل عرض عينه وشماله وكلاهما بالشخ مع المعونة في فتح السعة وعرضه
 هذه العضلات الست **و** عضلات الاطباق لا يذ منها يكون متصلة بين
 الطر جمارين والقرني حتى حذر تشنجها الطر جمارين بالقرني معلوم انها اذا
 كانت داخله كان انقباضها لشد ولها خلفه وعضلتان مما جمع الناس
 اصلها من قرقر عند الدرقي الى عند الطر جمارين من اليمين واليسار كذلك

الساكنة

من اليسار وكلاهما صغير بفعل العصب وموافق المكان فعلا عظيما الى حد
 بقا ودره عضد الصدر والحمار عند حصر النفس وفي بعض الناس روح
 آخر شبيه به معين له واما التضييق الحجرة فمقطع لن افضل حاله لن كبط
 متصدين حتى اذا قبض ظهر انضمامهما وكذا عضلات العنق خلق منه روح يطلع
 ذلك العنق للشبيه باللم في كتابة اليونانيين وهو عظم مثلث ومتصل بالدرقي
 بالعرض ويمر كل واحد من البواقي حتى تجاوز الحمارين من بين وشمال ويصل الى
 الآخر ويتصل به **و** اربع عضلات كتفه جينا ونقرز جينا في رقبه مضاعف
 اوز وجين احدهما باطن والاخر ظاهرا وكيف ما كان متصل بالدرقي ثم يميل
 بعد ذلك الى عدم الاسم واما توسيع الحجرة فمعلوم انه مستعني عن تقطعه
 غير مفترق اليه فان عضد الصدر والحمار يحكم النفس الى خارج بقوة ويكون
 ذلك لواقترع عليه كافي في الحجرة فمن عضد العنق روح عضله ناتي من العنق
 الشبيه باللم وتصل بقدم الدرقي كله فاذا تشنج جذبه الى فوق والقرن
 فتراه على ماصقه الذي الاسم له ومن ذكر روح مستر من الحجرة والحلقوم
 صعد من القص وجاوز الدرقي واستمر الى موضع الذي الاسم له ومقدم الحلقوم
 فاذا تشنج حذر الحلقوم الاسفل والذي الاسم له الى خلف فرق بينه وبين
 الدرقي ويما عضله في الفرد من الناس روح اخر شبيه به وهو نادر وجوده
 في عظمي الجناجر واما في الدولب الكبار فحارما واما اللسان فخره عند
 التحقيق ثمان عضلات منها عضلتان ثابتتان من الزوايد السهمية عند
 الاذن ثمانية وسيرة ويتصلان بحايتي اللسان فاذا تشنجي عرضاه ومنها
 عضلتان ثابتتان من اعلى العنق الشبيه باللم وينفدن في وسط اللسان
 فاذا تشنجيا جذبنا جملة اللسان الى قدام فتبعتها جرم اللسان وامتد وطال
 ومنها عضلتان ثابتتان من الضلعين السفليين من اضلاع هذا العنق ينقلن
 بين المعرضتين والمطولين ويحدث عنها توريب اللسان ومنها عضلتان

موضوعتان تحت هاتين اذا شئنا بلحن اللسان لما يحمله الى فوق وداخلا
 فمن فعل المعرض والمورثة **الفصل الرابع** في اسرار حروف
 حروف من حروف العرب **واما الهمزة** فانها تحدث من جوف من
 الحجاب وعسل الصدر لهما الكثير ومن فادمه الطرجمان الى الحار زمانا قليلا
 ثم اندفاعه الى الانقطاع بالعضل الفاكه وضغط الهوامح **واما الهاء**
 تحدث عن مثل ذلك الجفرة والكيف الى ان الجبل يكون جسا تاما بل يفعله
 حافات الخرج وتكون السبل مفتوحة والاندفاع مما سجا فانه بالسوا غير
 مايل الى الالوسط **واما العين** فان الجبس فيها غير تام الاله في موضع
 الى ادخل موضع في الحلق عند انقلاع الجفرة والبنية والرطوبة والزج رطوبة
 وتكون الاندفاع فيه مستقيما تغلق تلك الرطوبة وينعز عنها الى جهاتها
 بالسوا من غير ان يدور الرطوبة للتشعل والتشذب حتى يحدث مرضا لاجرامها
 اصوات جارة كثيرة عالى الطنجه فحشها التشنج الذي يكون الى الح والغير
 وتكون فيها في الطرجمان مطلقا وفيه الذي الاله وسطا **واما الحاء**
 فانها ولن يشارك العين فانها تالف العين في هيئة الخرج والمجس في القوة
 وفي حمة مخلص الهواء فان الفرجة بين الغضروف فندر السافلتر يكون مضيق
 في الهواء فندم اميل الى قذلم ويجعل حافة النقيع الذي كان صدره
 هو الجبر عند الخروج وتلك الحافة صلبة والرفع منها فيفشي الرطوبة
 ويعمل الى قذلم ويحدث فيها من التشعل والتشذب ما كان كدبه العين مسبب
 ذلك يبع هناك حشونه تحدث من اصوات جارة ضعيفة عالى الطنجه
 والعين في هذا الموضع الذي يناله هو الشوع ادخل الى الحلقوم والى في
 في الموضع الذي يناله النخج **واما الخاء** فحدث مثل حدوث الحاء الاله
 يكون اخرج والموضع اصله والرطوبات اقل والبع وفعل من التشعل
 والتشذب الاستفاض الاله تزلز وتحدث الى الهواء اسبب ذلك في سطح الخكر

كل

كله **واما الغين** فانها تحدث ايضا عن مثل ذلك الاله لا يكون قشا والرطوبة
 بل معلما للمات على الاستقاعة وقد ضعفت قوتها لانها بعدت مسيرا عن الخرج وتكون
 الاله تزلز تلك الرطوبة اكثر منها في اسلاف والاقشار الى قذلم اقل ويحدث في موضع
 النخر وتكون الى انسان اخذ في الحاء وتكلف تقريبه من الحلقوم ثم دفع فيه
 الهواء سمع صوت الغين ولو قدمه قليلا ولم يكن الهواء ان يجعد الاله مستقيما بل ينقطع
 واعتمد عليه بالجبس تنع الخاء الى الحاء العين عالى الرطوبة في العين اكثر منها في الحاء
 ومنها فرفع رطوبة لزجة جذا فرفع طبقة طبقة **واما الفاف** تحدث
 من حيث حدث الحاء والحاء وادخل ولكن جسر تام **واما الكاف** تحدث
 حدث العين ولكن جسر تام وسائر الاحوال الى الحاء في القاف انغلاق قولى للرطوبة
 ليس مثله الكاف ومنه القاف فليكن الى الحاء كنبه الكاف الى الغين **واما الجيم**
 الجيم فانها تحدث من جسر الهواء بطرف اللسان وجهر من رطوبة قرا طرف اللسان
 عشق عند الاطلاق من غير امتداد وتكون ثمرتها الهواء في ذلك مسلك ضيق
 وموجها نحو خلل الرباعيات او غيرها يحدث من نفوذ الهواء فيها صوت حاد صغار
 ويحط بفرقة الرطوبة الشديدة للزوجة فتكون الجيم **واما الشين** تحدث
 حيث حدث الجيم الاله لا يكون جسر تام البنية بل تنفذ طرف اللسان بغير من
 المكان الذي يلمسه بالطلع حتى كاد ان يلمسه بعدا لفرقة منه شي والطرف
 محال غير متعرض للهواء وبعد هذا الرطوبة تهاون الهواء المشرب في ذلك
 المضيق شربا بنبعه صغير غلظ بفرقة تلك الرطوبات فكان الجيم شينا لم
 كبس وكان الشرح كما انتدرت كبس ثم اطلقه **واما الصاد** فان مخرج
 اقله قليلا من ذلك والجبس في تام كالجيم لكن في الحاء شين اصبها انما لا يتكلف
 فيها توجيه الهواء الى مضيق خلل الاسنان فيحدث صغير والشان ان الرطوبة
 التي كبس فيها الهواء بعد الاطلاق تكون اعظم ويدفعها الهواء مخمرا فيها حتى
 يحدث منها مقاعد اكثر ثم تنفقا الى مضيق ولا يكون في لروجة رطوبة العين

حدث الشين

فيحدث صوت الصلابة واما السنين فيخرج عند هذه الخارج ولكن لا يعتد بها
على الوجه الثاني من الاسنان تمامها وحسبها غير تامة ولا يعرض لها وبها رطوبة
سفرق واما الصاد كالسني الا ان شرا الهواء فيه ياخذ من اللسان حروا
اعظم طولا وعرضا وكثرة في اللسان كالقعر حتى يكون انقلاب الهواء كاللون
وليس في الشير الا في الصاد الا في الصاد تنير برطوبة ولا تنير برطوبة جلد
واما الزا فانها تحدث ايضا قرب من الموضع الذي تحدث فيه السني والصاد
ولكن يكون طرف اللسان فيها اخفض وما بعده ارفع واقرب من سطح اللسان كالخمار
بالقصر اجرا دون اجرا ولكنها اقلا حذاء الطول بما يخذ المخرج من سطح الشجر
والجذر لتقع ذلك الا هنرا مع الصغير الذي يكون من شرا الهواء في اللسان
ولما في سائر الاشياء هو كالسني وكذا الا هنرا الذي يقع في الزا ان يكون كرا
كالكبر والواقع في الزا ان الذي في الزا انما يقع ارتفاع سطح اللسان في الطول
وما هنرا في العرض فكون اذا ما هنرا في جبهه الا هنرا من اصلا في المسموح معا
وهناك واجد بها في تكرر واما الطاء والتا والذال فان مخرجها من المقع
من السطح المتد على الجذر وتحدث كلها من جسات تامة وقلم في اخراج هوا
دفعه لكن الطاء يجس في ذلك الموضع يخرج من طرف اللسان اعظم ووراء ضلعي
اللسان وقعر وسط اللسان وخلف ذلك الجبس يحدث هناك الهواء دون عند
الافراج في قلع وتكون الجبس يشد قلع واما التا فتكون مثله في كل شيء
الا ان الجبس بطرف اللسان فقط واما الدال فيفارق الطاء اذا لا اطباق
ويما في الطاء والتا اذا الجبس فيه غير قلع وعساه يكون في الكم اقلا قليلا في
جبهين التا والثلة شدة في لسان القلع لجمع رطب لين غير جرم صلبة واما
التا فيخرج باعتماد من الهواء عند موضع التا بلا جبس وعبس عند طرف الاسنان
فصير الحذر اصيق فكون صغير قليلا في القلع وكما ان السني ينز في بيت
محبس وتضييق خرج مسك هواها الصغار والذال يسبقها من الزا سبعة

التا السني بعينه وفارق التا الا هنرا في اللسان الجبس من منه ومن الصغير والطاء
متشابهة في المخرج ولست عن جسر تام مثل اللسان تمام ومنه ومن وسط طرف اللسان
يخوش فيه لئلا يكون ما يلزم اصل اللسان متعرضا للرطوبة في الهواء بعد الجبس
الحفيف فيه من اسلسا في الصغير جدا واما الطاء والهاء والجيم حروف
مخرج بعضها من مخرج بعض الا انها مختلفة في الهيئة فان الموضع الذي يخرج منه
منها آخر وحدث اللام ولكن فيه صور رطوبة واللام يخرج من طرف اللسان
رطب غير قلع جدا في قلع ال قلع قلع ولا عتاد فيها في الجيم والمناخر من
اللسان المحاس لما فوقه اكثر من الاعتماد على طرف اللسان متعرضا وليس الجيم الهواء
ولكن الجيم والشد فخرج حرف كالتا ولز كان طرف اللسان متعرضا للموضع
الذي يحس في اللام من غير صادق واللسان في رطوبة ثم عرض حافاه بالقلع
لعضلين المطولين في بعض احوال من تعرض طرف الطرف نفسه وحمل عليه الهواء
حتى بعضه وارعه كما تفعل الريح بكل من تعرض له متعلق من طرفه
بشيء ثابت حدث منه حرف الرا وسمي منه التا الذي فيه لا ارتعاد قدماه
والفاء والتا كذا في عند مخرج واحد بعينه وهو الشفة الاعلى الا ان التا يجس
تام فوال التا في الجبس في انقلاصها وانقلاصها في الهواء المصون في قلع ال
خارج واما الفاء فتكون الجبس فيها غير تام وما جاز الشفة مضيقه غير
متلاصقه ومعه اطلاق مستمرة في الوسط فيفعل جرس اطراف المخرج ما هنرا
ومجورة كالصغير الخف ونسبة الفاء الى التا كنسبة التا الى الفاء في المخرج واما
الميم فان الجبس منها تام وما جاز الشفة اسس في مخرج وليس تريب الهواء
مع قلع الخارج اليه كله بل يحرف بعضه بجسر خفي في التا في الهواء الذي في
احرا المجر ليرو فيه ويفعل دوياما يطفان بها في التا في الجبس
فيها ارفع قليلا من الجبس الطبعي للباء وطرف اللسان الا ان الجبل الهواء يخرج
فيها ال عنة المخرج فكون النون رطب وارطاب جشا والتا دوياما وعنة

واما الواو ايضا منه فانما كثر حيث كثر الفاء ولكن لا يضغط وحفر الهواء
ضعيفه لا ينافر في انضغاطه سطح الشفة ثم تنحرف هتة فقله ايضا للمفرد
المنطبق من الشفة في الفاء والذال والبا ايضا منه في حيث كثر الطاء واليم
وغير ذلك ولكن تعرض للجس سر حصر وضعيف حفر ومع ذلك قلعه دفعه عقدر
المجس ه واما المصوتات فامر ما وناثيرها على المشكل ولكن لا غنى لزاله
الصغير والكبر من مجزها من اطلاق الهواء سلسا غير مزاجم والواو لن مجزها
مع ادنى مزاجمة وتضييق للشفتين واعتماد من الاجزاء ما بل فوق اعتمادا
سيراه والبال لكون المزاجمة فيها لا اعتمادا على ما بل اسفل قليلا وكل صغير
فهي واقعة في اصغر الازمنة وكل كبر في اعظمها الفصل
الخامس في الحروف الشبيهة بهذه الحروف ه وهاءنا حروف كثر
بين حرفين مما يماثل واحد منها شركه في شفته من ذلك الكاف والحفيق التي
ستعملها العرب وعصرنا هذا بدل الكاف وهي كثر حيث كثر الكاف وكل
ادخل وبس اضعف وايقا الحرف الشبيه باليم يسمع من قول الفارسيين
جاءه ونسبة هذه اليم الى اليم العربية لنفسه الكاف العربية الكاف
الغير العربية لانها كثر عند عبد المجس قول وبس من اللسان كثر وقيل
وحفر الهواء الرشد ه وهاءنا حروف ثلثة تشبه اليم ليست في العرس ولا في
الفارسية وكلها تميز عنها للفرقة التي في اليم وتوزجها الى الهمس
والصغير اليابس فتارة يفر من قرب ال شبه الرايان كثر على الهواء المولد
للهمس هذا كثر الذي في الزاوية يفر الى شبه السمن بان يفر الهواء
الفاعل لهما اليم يابس في خلد الانسان من دون بعضه لفرشي وتارة يفر
ال شبه الصاد عند ذكر فزانة في الاطباء ه ومن ذلك سيرها ويعد كثر
من استعمال ج ومن اللسان اعرض الطول الى اظله ه ومن ذلك سير راسبة
يكثر في لغة خوارزو وحدث تليها الهية التي كثر عن ثلثها السير ثم كثر

في العضلة الناحية للسان لارتعاد كما كثر الرافض في المشابهة الزا
ومن ذلك سين رايته سمع في الفارسية عند قولهم زرف وبين سين كثر
عن قرب اللسان من سطح الشف وتبرز سطحهم واحداث الهمس فيه فينفرد
سينا عن ج ومن اللسان وكثر زاي عند طرفه ولذلك يسمع عند غليان الطوار
اللزجة كالذهن ومن ذلك راي غيبية نسبتها الى الرا والغير نسبة الحرف المذكور
قيلها الى الزا والسين وكثر بان يعزها هو النفر الفاعل للغير ثم بعد
طرف اللسان او كثر في صفاق المخ الاظهر ذلك الارتعاد في حيث را
عينية وايقا الامة كثر بان لا يمتنع عن زعبد طرف اللسان فقط
بل يرخي العضلات المتوسطة للسان وسطح طرفه حتى يحدث تقنيق ويسر
الهواء متعديا على ذلك التقنيق في الرطوبة فيه ورا مطقة برعد فيها الاطراف
من اللسان فقط بل وسطه ه ورا طابيه يكون في وسط اللسان في ارفع
ولا يفر لدر في طرف اللسان خلف جدا كانه في سطحه ه وهاءنا الام مطقة
نسبتها الى اللام المعروفة نسبة الطاء الى التاء وكثر في لغة الترك ما خزنه
على الناحية اخر ويستعملها المتفهي في لغة الفرس على انها اللام المعروفة
بعينها ه وهاءنا فا كثر تشبه الباء ونقع في لغة الفرس عند قولهم فزون
يفارق الباءانه ليس فيها جيس تام ويفارق الفان تضييق مخي الصوت
من الشفة فيها كثر وضغط الهواء العنف والنون والميم قد يكون فيها ما يمتنع
فيه على الدور كالحادث في عنه المخي الفصل السادس
في لتي الحروف هل يسمع من حركات غير تقنيق ه الهاء سمعها عند اندفاع
الهواء بقوة في نفس الهواء والعين سمعها عند اندفاع الهواء بقوة في الما
والج عند اجزاج الهواء من كل مضيق مستعرض طبع عن امر ليدرك على
جسم لين خشن امر ليدرك على الخ من حركتها جافيا جسم صلب
ال الدقة مع الامتداد بحيث يزيل خشونة اللينة ولا ينفد فيه والقاف

عن اشتقاق الأجسام وخصوصاً ذوات رطوبة لطيفة والعين عن سيلان
الرطوبة في الجوارح المحتدة الضيق مختلطة بالهوا سبباً متوقفاً ولكن
سرعاً جداً مثل الرعد كقوة الإبارق المحتدة الضيق وعن ارتعاد جسم كنف
دقيق لين في الريح مثله ورقه كاعذ والكاف سمها عن قرح جسم صلب كجسم
صلب وعن اشتقاق الأجسام اليابسة والجيم عن وقع رطوبات عارطاً
لقطر من الملقح بقوة عظاماً أكثر منه فيغوص فيه والسين عن تشنر الرطوبات
العدسة اللزوجة وعن فساد الرطوبات في خلايا جسم يابسة ضيقة المنفذ
بقوة والصاد عن انغلاق فقا في كبر من الرطوبات اللزجة وعن اشتقاق
الأوراق عن علم بنفذة وسطها الهوا من عرق الأطراف إن ذلك القوة ربما
بل أكثر لما شبه الطاء والسين عن من جسم يابس صليل فيه خشونة خفية
لجسم آخر مثله وأمره عليه وعن النطق في أسنان المشط كمشطه ولن يصفق
بالشد سمع النوا ولن وضع في وجهها أجلة الرقيقة بمنزعة البع أو ثوب
أو قطعة كاعذ سمع الرافان شدة مع رذاً الممنز عليها سمع الدال والطاء
يتصفق البدن وفي الرجين أدن تقييد تخم فيه هواً دودون والفا عن
قبح اليد يصعب بقوة والدال عن ضعف منه والزا عن ارتعاد ثوب معرض
لريء قوة مستوف من مسدله لا يفارقه وقد سمع من تخرج كره صلبة
عيا لوع من الخشب كان لن ينز في نفسه وارتعد واللام من علم الماء باليد
أورج الأصبع فيه تعف توغل فيها الهوا ثم سي صاعداً مشعاً رطوبه والفا
عن حفيف الأشجار وما اشبهها والساحن قلل الأجسام اللينة المتلاصقة بعضها
عن بعض وماها فنحروف عن مكتوبه يحدث عن أسباب شديدة وخفيفة وجمع
الزها من الطيور ومن لغات أم شبيهة اللغات بنح الطيور وأطن أن
قد بلغت الكفاية وعبرت عن المقدار الذي يبلغه معرفتي في هذا الزخم
الرسالة والمحرم وأهد العفل والصلاة على سيدنا محمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم رب ير والانس
فصل في كيفية اخضاع الحروف بالعدو المعروف وقلم
بحر المسألة فيها والمهاجته عنها إذ ليست من أهمات المهمات لكن إذا عرفت
السؤال عنها لزم الجواب فنقول لما خلق الله تعالى الإنسان والذوات
والمسميات التي يحتاج المتناطقون إلى التعبير عنها كانت كلها أعياناً بلا قابس
ومسميات بلا أسماء ولو بقيت على ما كانت عليه لاحتاج الخلق في كل امر وطلب
وكل عرض سمع إلى اشارات غير متناهية إلى غير المطلوب وكيفيته التمسك
فيه وتغييرها برأى الجوارح وكيفيتها على اختلافها ونهايتها وما كانت تفي بالقوة
البشرية بذلك فخلق أولاً الناس بأكرامه أي أياهم خاصة القوة الناطقة
وجعل ألتها اللسان والاسنان والحنك والحنق وجميع الخواص التي تخرج
منها الحروف ثم خلق أوال الصوت لمسير الحاجة إليه فإنه الله الذي يرفع الهوا
ويقطع المسافة من الناطق بالحروف والمستمع لها وهو الذي يرفع السمع
ويضع في قمع الأذن حتى يصل من هليل الصماح إلى قضا الدماغ فيعبره القوة
الواعية وتغلبه القوة العاقلة وتقطعها القوة الكامنة وتحملة القوة
المتخيلة وتخبره في خزانة القوة المذكورة فكان أول ما اضطر إليه الإنسان
في حصول النطق به الصوت فخلق الله تعالى فضاء الرتبة قابلاً للهوا مستمداً
منه أجوا صافيه طرية وخرج الهوا العفن فتارة يجذب الرتبة من الفم والآن
الهوا الطرين وينزوع به وتارة خرج منها الهوا المتحرق العفن حتى
لوتأخر عنها ساعة ما يلزمها أو استأخر فيها ما خرج منها أثر فاصحابها
على الهداك وخلق الله تعالى الخلق الضيق المتتابع وجعل الرتبة تدفع الهوا
العفن دفعاً قوياً حتى يفصل منها الهوا دفعة ثم تكتسب في مضيق
الخلق فيصنك جسم الهوا يجمع الخلق في المضيق ثم من اصطكاكها يهمل الصوت
بقدرته ليدفعه حتى لو ضرب إنسان يده على يده ولما يرسل الزمار الهوا متروكة

دفعه ثم جمع في مزماره وكنت في مضيق خلق المزمار فخرج منه الصوت
 ستمع الناس له فكذلك هو الخلق عا قد مضى خلق وسعته وصفاه وكذا رتبه
 انتمت الاصوات الى طيب وغير طيب وقول وضعف وغير ذلك من لوازم
 المصوت ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يسمع الا شئ من خلق الله الا ما
 من مزامير الاولين ثم خرج الصوت وجعلهم لما خلق مستقيم عند الف
 مدطوب خلق الله تعالى بحكمته وقدرته ورحمته اللسان في الفم ليقطع
 هذا الخط المستوي الذي لا يارينهم منه شئ مما كانت تختلف وجنود
 متباينه وافرد لكل شكل وصورة استقامه استبد له عليه ولما كان النطق
 ولاية مغفوة الى اللسان والجذر والخلق والسن والشفة واختلافها
 بعضها ببعض على سائر الوجوه الممكنة لها عناية استيعاب جميع وجوهها
 فحصلت الحروف باعتبار هذه الاتصالات من الفكر والجذر واللسان
 والاسنان والشفة والخلق وغير ذلك عا ستمة عشر فسمي الحروف عا ستمة
 عليها هذه الحروف التسعة والعشرون وما امكن اكثر من ذلك في الحروف ما خرج
 منه حرفان وثلاثه والآخر منه الحرف واحد وعكس يقول اذا جاز لن يخرج
 من حرف واحد حرفان وثلاثه فلم لا يجوز ان يخرج اكثر من ذلك اوله لم يخرج من كل حرف
 حرفان او ثلثه عا ستمة في بعض الحروف حتى يصير العدد اكثر مما هو الا في قول
 لا تظن ان حرفين يخرجان من حرف واحد بل بعد فوج تفاوت وزمان صفه وانما
 حتى يمكن بصير الحروف من ذلك الحرف حرفين والاول لم يكن كذلك واستوى في الصفات
 لم يكونا اثنين بل وجب انهما فانما ثلثه من كل وجه توجه لا خلا وعالم فثبت
 المغايرة لا يحصل الاثني عشر البتة وانما يحق ذلك كما ذكرنا من الخلق نظر في حروف الشا
 فانه يخرج منه ثلثه الحروف الضاد والشا والطا فالثا يحصل من وضع الشا على
 عا موضع من اللسان مخصوص قريب من طرف اللسان بحيث يلتقي طرف اللسان على
 السنتين ال فوق قليلا في هذا الاتصال يحصل الشا بعد بحفيف اللسان عن رطوبة

منه مزمار

لها فاذا كان اللسان منشفا من الرق وانصلت الى لسان هذا الاتصال نقصان صفه
 ومن التواطيف اللسان عا ثانيا الفوق واستصحب برطوبة من رطوبة الرق
 وتزلزل الشد يد عند الاتصال يحصل الطا واذا انصلت اللسان الى لسان هذا الاتصال
 والقول على اللسان كما يلتقي في الشا انه استصحب من رطوبة الرق شيا حتى يخرج
 الرق في خلال الشا الفوقا فيه وجعل الرق منها عا طرف اللسان ط فيا مثل الزبد
 حصل الضاد فخرج واحد يخرج منه ثلثه الحرف با خلاف العجارات المذكورة
 فانهم واذا تم بدت هذه القاعدة عرف ما ذكرناه من المغايرة والمماثلة ثم عن
 اقربنا حروف غير عا علق عليها لم وقال يكون مد الصوت بها متوقفا ولا تمد الصوت
 بها صورة الفم يكتب خطا مستقيما الا انه بالآخر يقوس اخرها ليكون كما لعلى انما
 ال غير تباينه ولهذا اذا اقرنت حرف سقط منه الدم والقابقيت صوتا
 مجرما اعتمادا كما كانت في الاول ثم الباق حصلت من طباق الطرفين الياسين
 من الشفتين امساك الصوت هيئة واخراجه والما حصلت من وضع طرف اللسان
 خلف الشا الفوقا فيه بشدة ثم ارسال الصوت منها والما حصلت مما ذكرناه قبل
 والجيم حصلت من وضع وسط اللسان عا مقدم الجذر وراسه الاسفل واستصحب
 قليل من الرق لتليد الحرف وتليطيفه والجا حصلت من القاع الصوت في الفم
 في اوسط موضع من الخلق والجا حصلت من التقاطع من اللسان في الفم
 عا يقابل من الفكر الاسفل والقاع الصوت بهوسه وشدة والدا الحرف
 من يخرج الثا بنقصان الشدة وزيادة خفة ولين واستصحب برطوبة قليلة
 والدا حصلت من التقاطع طرف اللسان وطرف الشا بكفة ورطوبة التقاطع
 والرا حصلت من وضع طرف اللسان عا الجا بالداخل من اللثة بتفهم وتشديد
 والز من طباق الاسنان بعضها على بعض ووضع طرف اللسان خلف الشا
 خفة ولين وكذا السين الا انها غير من الزا الشدة واستزادة الرق
 والشرين حصلت من حرج الجيم الا انها تميزت بكون طرف اللسان ال فوق ماشا

لحقهم الجحور والصاد حصلت من خروج الجحيم لما انها تميزت بمزايا وزاياه صفات منها
بسط اللسان في الحنك الاسفل واظهار الصوت من مقدم الحلق الى ملق طر في اللسان
والاسنان والصاد حصلت بما ذكرناه قلنا والطاء خرجت من مخارج النازلة اذ اظهر
صوت من الجحور الى ملق طر في اللسان والاسنان تنجيم والفاء حصلت مما سبق ذكره
والعين خرجت من مخارج الجحيم وتبخرت زبانه لين وخفة والعبر خرجت من مخارج
الحا بزانه لين وخفة والفاء حصلت من موضع الشايبا العليا عاظم والشفة
السفل اثنى الطرف اليابس الرال منها واخذ الشفة السفلى من اطراف الشايبا الاربع
من فوق ومن تحت والفاء حصلت من اجتماع الصوت في مصبوق من مقدم الحلق
بين مخارج الحيا والحيا والكاف حصلت من التقاء مخرجي الفلين واللام حصلت من
وضع الوجه الاسفل من اللسان على مقدم الفكر الاعلى استخدا صه من بقره
على داخل اللثة السفلى والجيم حصلت من مخارج اباها من داخل الشفتين والباء من
خارج والنون حصلت من وضع طرف اللسان على مقدم الفكر وفتح الشفتين
مستديرا والها حصلت من امساك الصوت في الصدر وارسله بعد ذلك بقوة
والواو حصلت من التقاء الصوت فيما بين اللثة وداخل الشفتين فتح الشفتين
وضمتهما واللام الف خرجت كل واحدة من مخارجهما وليست من مخارج
المفرد والياء حصلت من وضع اللسان في مقدم الفلين فحينئذ في الفم بعد ضمهما
هذا كان عند سبجان الذي خلق فاجل وقدر فائق فان ظن طان انه يمكن
تقدير وضعه وشكله فيما بين اللسان وما ذكرنا من الالات التي بها النطق بحسب زبد
حرف او ينقص فغلبه ليزجرب جانا اعما اطول حتى يحقق ان الامر على ما ذكرناه
ولا يمكن اجدد العالم من ان يزيد ذلك او ينقص ثم ركبته منها تركيبات والفت
تاليقات صارت اسامي وافعالا واصلقت السنة واخوالا ولديها قال بوزعنا
لن شكر نعمته التي انعم بها علينا ولا يعلننا من الجاحدين الخافين ويزنوننا بكم
علما شقيقا به وعقلا نفيسا به ثم واحد سدر العالم

صحة المنطق

بسم الله الرحمن الرحيم رب تم بصلك وبسر بكم
صناعة المنطق هي التي تشتمل على الاشياء التي تسد القوة الناطقة وهي
العقل التي يعمل بها الصواب في كل ما يمكن ان يغلط فيه وحرره عن الغلط وتزكيتها
من الغلط منزلة صناعة النجوم من اللسان فيما لم يعلم النجوم تشتمل على الاشياء التي تقوى
اللسان حتى لا ينطق الا بالصواب كذلك علم المنطق تشتمل على الاشياء التي تقع العقل
حتى لا يفعل الا بالصواب فنسبة علم النجوم الى اللسان والالفاظ كنسبة علم المنطق الى العقل
والمعقولات وكما ان النجوم عيار اللسان فيما يمكن ان يغلط فيه اللسان من العيار
فكذلك المنطق عيار العقل فيما يمكن ان يغلط فيه من المعقولات والصناعات
منها قياسية ومنها غير قياسية فالقياسية هي التي اذا تمامت واستكملت
اجزائها كان فعلها استعمال القياس وهي خمس الفلسفة وصناعة الجدل
وصناعة السوفسطائية وصناعة الخطابة وصناعة الشعر وغير القياسية
هي التي اذا تمامت واستكملت اجزائها كان فعلها وغايتها عملا تاما من الاعمال
وذلك مثل الطب والعلاجية والتجارة والبناء وسائر الصناعات العملية
فان هذه انما هي معدة ليحصل عنها عملا وليس متع ان يكون في هذه العملية
ما قد يستعمل القياس في استنباط بعض اجزائها حتى اذا صودقت اجزائها كلها
واستنبطت وقررت منها والامت كان فعلها بعد ذلك يسمى ان يعمل عملا وذلك
مثل الطب والعلاجية وتستعمل هذه قياسية لاجل ان بعض اجزائها يحتاج
في استنباطه الى قياس بل انما يكون فعلها بعد التمام استعمال القياس والقياس
يستعمل اما في الخطابة او في امر ما والى يستنبط به بينه وفي نفسه شيئا
فالطبيعة من شأنها ان تستعمل القياس في الامر من معا واما سائرها فاما
هي معدة للاستعمال القياس في كل خطابه بها فالخطابة لفلسفة بلقيس
بها تعلم الحق والحذلية للتمسك بما غلبه على الخطابة بالاشياء المشهورة المعروفة
والسوفسطائية للتمسك بما الغلبة المظنونه بالاشياء التي يغفل بها انما مشهورة

من غير ان يكون كذلك ونقصه بها التوبة والمحرقه وان يجمع المتكلم في نفسه لنه
 حكمة من غير ان يكون كذلك فذكر اسم الصناعة مشتق من الحكمة الموهبة المظنونة
 بها انها حكمة والمخاطبة الخطاس لمنس بها افئاض السامع بان تنس نفسه الى ما
 بقوله المخاطب وشبهه والمخاطبة الشعرية ملخص بها مجازاة الشيء وتجسده
 وصناعة الشعر كمال الاشياء الاقابر كمال الصناعة التماثل كمال انواع
 الحيوانات وسائر الاجسام بالاعمال الدنيوية ونسبة صناعة الشعر الى سائر
 الصناعات العملية وكسبه لعب الشطرنج الى قوة الجيوش وما يحله الشاعر
 الاقابر الشعرية من الامور مثلاً ما يحله صانع مثلاً الانسان في الانسان والخال
 لسائر الحيوانات من تلك الحيوانات التي يحلها مثلاً ما يحله الداعية الشطرنج
 من اعمال الحرب فصناعة المنطق يعجل في كل واجدة من الصناعات القياسية
 قوانينها بيلتزم كل واجدة منها وقوانينها بمنع وبغير ما وضعه انه على مزاج
 صناعة ما منها فعمل هذا ذلك ما ذهبها الى لا وذلك في قسرت وقوانين اخر
 سترك فيها هذه الصناعات كلها وهذه المشتركة لها كلها في ثلاث كت فيحصل
 اجزا المنطق ثمانية اولها كتاب المقولات وهي تشمل على المعقولات المفردة
 المدلول عليها باللفاظ المفردة او على الالفاظ المفردة الدالة على المعقولات
 المفردة وهي اقل الاجزا التي تلتزم المخاطبات والثاني كتاب العبارة وهو يشمل
 على المعقولات والالفاظ الدالة على المعقولات التي في التركيب الاول وهو
 المركبات من اشراك منها وبهذا التركيب كدور المقدمات القياسية والثالثة
 كتاب القياس وهو القول الذي تركيب عن مقدمات فيكون ما في الكتاب الاول
 اخر اجزا القياسات والسر له كتاب البرهان وهو الذي يشمل على القوانين
 التي منها يلتزم صناعة الغنم في الكتب الاربعة الباقية في قوانين الصناعات
 القياسية الباقية والفلسفة اربعة اجزا علم التعاليم والعلم الطبيعي
 والعلم الالهي والعلم المدني والتعاليم لربعة علم العلل وعلم الهندسة

وعلم

صناعة المنطق

وعلم النجوم وعلم الموسيقى والعلم الطبيعي تشمل على النظر في الاجسام وفيها هو
 في كل جسم بالطبع والعلم الالهي تشمل على النظر في ما ليس جسم ولا هو في جسم
 والعلم المدني تشمل على النظر في السعادة بالحقيقة وهي الاشياء التي اذا
 استعملت في المدن اهلها بها السعادة ويعرف الاشياء التي اذا استعملت
 في المدن عدل اهلها عن السعادة وصناعة المنطق الة اذا استعملت حصل
 بها العلم النقيس بجميع ما تشمل عليه هذه الصناعة ولا سيما في شي مما يلخص
 علمه دون المنطق واسمه مشتق من المنطق اهل صناعة المنطق سمون
 الصفات محولات والموصوفات موضوعات والصفات منها بسيطة
 ومنها مركبة والبسيطة ما دل عليها لفظ مفردة مثل الانسان والحيوان
 والمركبة ما دل عليها بلفظ مركب مثل الانسان ايض وكل صفة او مجموع بسيط
 فامثال تشبه به شي شيئاً اخر وامثال سائر به شي شيئاً فالحجول الذي يشبه
 به شي شيئاً اخر امثال تشبه به جوهره وذل تشبه به في حال من احواله جوهره
 والحجول الذي سائر به شي شيئاً فامثال سائر به جوهره وامثال سائر به
 في حاله لا في جوهره فالحجول الذي يشبه به شي شيئاً او اكثر يسمى الحجول الكل والذي
 يشابه به شي شيئاً جوهره هو الحجول من طريق ما هو واقع للحجول الذي
 يشابه به شي شيئاً جوهره هو الجنس واحصها هو النوع مثل الانسان والحجول
 الذي يشابه به شي شيئاً في جوهره هو الجنس والحجول جنس لها والانسان نوع
 والذين يشابه به شي شيئاً او اكثر لان جوهرها هو العرض والذين سائر به شي
 شيئاً اخر جوهره هو الفصل والذين سائر به شي شيئاً اخر لا جوهره هو الخاص
 والحجولات البسيطة هي هذه الخمسة والمركبات فانما تتركب من هذه واجزاء فان
 الجنس هو اعم محولين بسيطين فكل من جنسهما سائر به جوهرها هذا الامر والحجول
 والنوع احصها وذلك اننا اذا راينا شخصاً من بعيد ساكناً ما هذا الامر فان
 للجنس ان يثبت ما هو حيوان وله ان يثبت ما هو انسان اذا افق ان كان كذلك

فكأن كذا الحيوان والانسار نوعه وايضا فان الفصل هو المحور الذي به سميت
 التفرع في نوع اخر مشاركه في الجنس والخاصة في المحور الذي به تفرع
 الى واحد فقط والعرض هو الذي عمل على انواع كثره من طريق ما هو واسم
فصل في الجزن واسبابه من كلام الشيخ الرئيس
 يبين في الجزن واسبابه ليكون اشفيته معلومة فقوله الجزن ان النفس ان يعرض فقد يكون
 وفوق المطلوبات ولا يباد احد يجر عن هذه الاسباب ليس احد يوجبها فيفقد شيئا من محوباتهم
 او ينال جميع مطلوباته اذ كانت محوبات الانسان في هذا العالم معرضة للزوال والاضلال
 وليس شيئا منها ثابت ولا مطلوباته الدنيوية ولا مطلوباته الامور الفانية الزائلة
 بل الامور العقلية الثابتة الدائمة فان تلك لا تفقد اذ لا يتغير غاصب عليها ولا تتأثر
 الاوقات ولا ينفذ تقويتها المطلوبات منها وهي خلاف الامور الدنيوية الموقوفة
 على كذا اذ لا يمكن تحصيلها ولا يورث فسادها وزوالها وتبدلها ثم ان بعض ايضا
 لمن اراد ان يعرض له الجزن ان تصور محوباته الدنيوية ومطلوباته العاجلة
 كما هي عليها من الزوال وما جعلت عليه من الفساد فلا يطلب منها ما ليس من طبعها
 من الثبات والبقاء والدوام بل لا يستعظم تبدلها واستقالها وفواتها عند طلبه
 اياها ويحقق من امرها هذه الحالة فلا يأسى عما فقد المحوبات ولا يهتم بفوت
 المطلوبات بل يخدمها قدر الحاجة ويشغل عنها اذا فقدتها ولا يستقلها
 بالطلب الا حيث والتمنى العظيم اذا ارادها ولا يستعمل الفكر لفقدتها فان ذمته
 من اخلاق حلة الملوك فانهم لا يتلقون مقبلا ولا يتبعون ظاهرا وصد ذلك من
 اخلاق صغار العالم ودون الدانة فانهم يتلفون كل مطرد وشبههون كل طائر
 وانما فانه ينبغي له ان تصور انه لن يوصف لن يجرى شيء بحيث لن يجرى دائما
 ودلالة لا محالة في عيشه وايام حياته الا ويفقد فيها محوباته وفوته مطلوبها
 يستشعر انه لا يحب لن يجرى بل يرضى بكل حال يكون فيه لبس من الجزن
 السلام واحمد الله رب العالمين والصلوات على محمد وآله الطاهرين



مقدمة انكليسي
 (صفحة هاي VII - III)

Majmū'ah-ye Falsafī-e Marāghah

A Philosophical Anthology from Maraghah

Containing Works by Abū Ḥamid Ghazzālī

‘Ayn al-Quḍāt Ḥamadānī, Ibn Sīnā

‘Umar Ibn Sahlān Sāvī,

Majduddīn Jīlī, and others

Facsimile Edition with Introductions in
Persian and English
by

Nasrollah Pourjavady

Iran University Press
Tehran, 2002

Introduction

In his biography of Shihābuddīn Yahyā Suhrawardī (d. 587/1191), Shamsuddīn Shahrāzūrī writes that the Master of Illumination (Shaykh al-Ishrāq) went, when he was still very young, to Maraghah, a city southwest of Tabriz, where he began his study of philosophy with a teacher named Majduddīn Jīlī.¹ This philosopher was evidently from Gilan, a northern province of Iran, and flourished in the middle of the 6th/12th century—other than this, our information about him is quite meagre. What we do know is that he taught in Ray before he went to Maraghah; his young student in Ray was Fakhruddīn Rāzī (d. 606/1209), later to become the famous theologian-philosopher of his time. Rāzī was studying logic and philosophy with Jīlī, and when Jīlī received an invitation to go to Maraghah, Rāzī accompanied his teacher, probably along with some other students. It was in Maraghah that the young Suhrawardī and Rāzī, who were both attending Jīlī's classes, apparently met each other and shared the same philosophical tradition that was represented and passed on by this Gilani professor.

¹ Shamsuddīn al-Shahrāzūrī, *Nuzhat al-arwāḥ*, Vol. II, ed. Khurshid Ahmad, Hyderabad 1976, pp. 122-3.

What was the philosophical tradition that Jīlī represented, and what were the text books he used in his classes in Maraghah? Did he teach any of the works of the famous philosophers such as Fārābī and Ibn Sīnā? Did he also teach logic, and if so what texts did he use? The early biographies of Suhrawardī and Rāzī mention the name of Jīlī, but unfortunately they say nothing which could help us answer these questions. However, by a stroke of good fortune, one of Jīlī's own treatises has been found in an old codex which was copied, not long after his death, in a school in Maraghah called *Mujāhidīyah*. This is the philosophical anthology that is being published here for the first time in a facsimile edition.

The Madrasah Mujāhidīyah, where our ancient codex was copied in 596-7/1200, is in all likelihood the very school where Jīlī taught, and the scribe, who has not identified himself, may well have been another of Jīlī's students. This being the case, the works he has selected and copied down in the codex may represent more or less the philosophical tradition that was passed down by Jīlī to the younger generation. Besides Jīlī's treatise, which is on logic, the other works included in the Maraghah codex are mostly by famous authors such as Ibn Sīnā, Abū Hāmid Ghazzālī, 'Ayn al-Qudāt Hamadānī, and 'Umar b. Sahlān Sāwī, as well as works by unidentified authors.

The favourite author of our scribe appears to be Abū Hāmid Ghazzālī (d. 505/1111). At least five different books and treatises in this collection are by Abū Hāmid. The codex begins with a famous work of Ghazzālī, namely his *Kitāb al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih*. The authenticity of this work was put in doubt by pre-modern scholars such as Taqīuddīn Ibn Ṣalāh

Shahrazūrī (d. 643/1254) and Subkī (d. 756/1355)², on the grounds that the author of this book expressed philosophical doctrines which Ghazzālī claimed to be heretical in his *Maqāṣid*. However, Ibn Taymīyah (d. 728/1328) disagreed with Ibn Ṣalāh and insisted that the work was indeed by Ghazzālī.

Ghazzālīan scholars of our own time, such as W.H.T. Gairdner, M. Asin Palacios, Goldziher, D. B. Macdonald, and finally W. Montgomery Watt, have studied the printed edition of the *Kitāb al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih* and considered the work to be authentic.³ It is interesting to note, however, that an Egyptian scholar, by the name of Zakī Mubārak, following his professor Dr. 'Alī al-'Anānī, has taken an entirely different position by suggesting that the authentic *Maḍnūn* was actually lost, and what has survived, both in manuscripts and printed editions, under the title of *K. al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih* is a forgery.⁴ The text of the *K. al-maḍnūn* in the Maraghah Codex proves that Mubārak and his professor were right, for this text is entirely different from the printed edition. Our *K. al-maḍnūn*, which is in fact a philosophical treatise, is basically taken from the section on metaphysics in the *Maqāṣid al-falāsifah* of Ghazzālī.⁵

The second work in our anthology is another treatise with a

² Subkī, *Tabaqāt*, Beyrouth 1383a.h.l., Vol. VI, p. 257.

³ Maurice Bouyges, *Essai de chronologie des oeuvres de al-Ghazzālī (Algazal)*, édité et mis à jour par Michel Allard, Beyrouth 1959, p. 52, n. 4.

⁴ Zakī Mubārak, *Al-Akhlaq 'ind al-Ghazzālī*, Beyrouth 1988, p. 117.

⁵ For further discussion of the authenticity of *K. al-Maḍnūn* and the next treatise in this codex, see my "Āthar-e al-Maḍnūn-e Ghazzālī", *Ma'ārif*, Vol. VIII, no. 2 (Nov. 2001), pp. 3-28.

similar title, *Masā'il al maḍnūn bihā 'alā ghair ahlihā*. As its title indicates, this work consists of a number of questions which were put to Ghazzālī, followed by his answers. This is the only extant manuscript of this work, although a text edited and published by Heinrich Malter in Hebrew translation as one of Ghazzālī's treatises,⁶ is in fact a part of this same treatise. Thus, despite the fact that scholars such as D.B. Macdonald and Montgomery Watt have rejected the idea that this is the translation of an authentic work of Ghazzālī,⁷ the existence of the complete *Masā'il* in our anthology supports Malter's claim. As Malter has shown, most of the answers given by Ghazzālī to the questions put to him coincide with what he has said in the physics section of the *Maqāsid*.

The *Risālah fi'l-'ilm al-ladunī* is the third work by Abū Hāmid in our anthology. The authenticity of the treatise has also been questioned, in this case by M. Asin Palacios, and subsequently by Watt. Among the arguments which Watt used in order to demonstrate that this work is spurious was the following statement of Asin Palacios:

I do not believe that this work is by al-Ghazzālī, since the text coincides exactly with a large part of the *Risālah fi'n-nafs wa-r-rūh* of Ibn 'Arabī of Murcia, edited and translated in my study, *La Psicología segun Mohidin Abenarabi* (Congress XIV^e International des Orientalistes, Vol. III). There are in fact two passages literally identical in both *Risālahs*; the second *faṣl* of that of al-Ghazzālī coincides

with part of a *faṣl* of the *Risālah* of Ibn 'Arabī; *faṣl* 4 is identical with *faṣl* 5 in various passages. In my edition and translation of the *Risālah* of Ibn 'Arabī referred to above it can be seen how the terminology and ideology of that are the same which Ibn 'Arabī employs in other works which are indisputably his.⁸

Asin Palacios' argument is obviously based on the assumption that everything that Ibn 'Arabī wrote was original; while we know that the Andalusian Shaykh had no scruples about borrowing from the works of other authors, particularly those of Abū Hāmid,⁹ nor did Ghazzālī himself, for that matter, have such scruples. Besides, other scholars, such as Margareth Smith, who translated the *Risālah fi'l-'ilm al-ladunī* into English, and Abdurrahman Badawi, disagreed with Asin Palacios and Watt. Perhaps the best argument for the authenticity of this work is that put forward by Badawi, that is, that two old manuscripts of this treatise, which were copied before the time of Ibn 'Arabī, have been found, one of which is preserved in Shahid Ali Pasha Library, no. 1712.¹⁰ The existence of a third manuscript of this work in the Maraghah codex, copied less than one hundred years after Abū Hāmid's death, not only adds support to the claim for authenticity of this work, but also shows that this treatise was among the more popular works of Ghazzālī.

⁸ *Ibid.*, pp. 33-4.

⁶ *Abhandlung des Abū Hāmid al-Ghazzālī, Antworten auf Fragen die ihn gerichtet wurden*, Frankfurt a.M. 1896.

⁷ Watt, "The Authenticity of the Works Attributed to Al-Ghazzali", *J.R.A.S.* (1952), p. 35.

⁹ See my "Sayr-e iṣtilāḥāt-e ṣūfiān, az *Nahj ul-khaṣṣ-e* Abū Maṣṣūr Isfahānī tā *Futūḥāt-e* Ibn 'Arabī", *Ma'ārif*, Vol. XVI, no. 3 (March 2000), pp. 3-55.

¹⁰ Bouyges & Allard, p. 124; Badawi, *Mu'allafat al-Ghazzālī*, 2nd edition, Kuwait 1977, p. 270-71.

After the *Risālah fi 'l- 'ilm al-ladunī*, the series of works by Ghazzālī in our anthology is interrupted by an Arabic work of 'Ayn al-Qudāt Hamadānī (d. 525/1131), namely the *Zubdat al-ḥaqā'iq* (pp. 121-91). In this book, 'Ayn al-Qudāt deals with some metaphysical and theological issues from a mystical point of view. The inclusion of such a work in the anthology, alongside the mystical and philosophically oriented works of Ghazzālī, to whom 'Ayn al-Qudāt shows great respect in the *Zubdah*, should not, I believe, be seen as accidental. The fact that the *Zubdah* is included in the Maraghah codex shows that this philosophical/ mystical work was considered an important text in the tradition of *ḥikmat* that developed in Iran after Abū Ḥamid Ghazzālī.

After 'Ayn al-Qudāt's *Zubdah*, another of Ghazzālī's works is included under the title of *al-Masā'il al-ukhrawīyah* (pp. 191-224). This is in fact the same work that is known as *al-Maḍnūn as-ṣaghīr*. Even though the authenticity of this work was denied by Ibn 'Arabī and in our time by Watt, the existence of this tract in the anthology supports the claim of those who have considered it authentic. The *Masā'il al-ukhrawīyah* is followed by some extracts from an unidentified work of Ghazzālī. In fact, part of this material coincides with some chapters of the above mentioned printed text of the *K. al-maḍnūn bihī 'alā ghair ahlih*. Finally, these extracts are followed by a collection of Ghazzālī's *fatwās*, the same *fatwās* that are quoted by Subkī, in his biography of Abū Ḥamid, in the *Tabaqāt*.

Ghazzālī's works are once again interrupted by a short treatise of Ibn Sīnā called *Risālah fi 's-sa'ādat wa 'l-hujaj* (pp.

226-43). This treatise has already been published.¹¹ Next comes an anonymous treatise on the states of the soul in the grave and at resurrection, with the title of *Aḥwāl an-naḥs ba'd al-mawt* (pp. 245-59).

The last work of Ghazzālī in our codex is the *Mishkāṭ al-anwār* (pp. 260-86). Unfortunately, the last part of the second chapter and the whole of the third chapter of this work is missing.

The second anonymous work in the anthology is a treatise called *Risālah fi 'l-kamāl al-khāṣṣ*. Unfortunately, only the last folio of this treatise is extant. This work seems to have been written during the reign of 'Aḍud-ad-Daulah Shāhanshāh (d. 372/983) and its subject apparently concerns how to train the elite (*al-khāṣṣ*).

Another philosopher and logician whose works are included in our codex is Zaynuddīn 'Umar b. Sahlān as-Sāwī. Sāwī, or more correctly Sāvī, used to teach in his home town Sāveh before he moved to Nishapur. His most famous work on logic is the *Kitāb al-baṣā'ir un-naṣīrīyah fi 'l-mantiq* which was used as a text book, and Suhrawardī is said to have studied it in Isfahan after leaving Maraghah. The existence of two treatises by Sāvī in our anthology shows that the works of this author were studied in the philosophical school of Maraghah. I would not be surprised if one day we were to find some evidence to show that Majduddīn Jīlī had studied with Sāvī. The dates of Sāvī's birth and death are not known, but we know that he flourished in the first half of the 6th/ 12th century. He seems to have been a friend

¹¹ See Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, Vol. I, Leiden 1999, p. 477 (4606).

of Tājuddīn Muḥammad b. 'Abd al-Karīm Shahrastānī (d. 548/1152), the author of the *Kitāb al-milal wa'n-niḥal* and *Kitāb al-muṣāra'ah*. Sāvī corresponded with Shahrastānī over some philosophical problems regarding the *Kitāb al-muṣāra'ah*, to which Shahrastānī replied. In the first treatise by Sāvī in our anthology, entitled *al-Risālat al-musammāt bi't-tauṭi'ah*, the name of Tājuddīn Mu'īn al-Islām is mentioned, and it is quite likely that by this Sāvī means Shahrastānī. A part of this treatise has been falsely attributed to Ibn Sīnā and published on the margin of the lithograph edition of Mullā Ṣadrā's *Commentary on Maibudī's Hidāyah*.

The other treatise by Sāvī is entitled *Risālah fi taḥqīq naqīd al-wujūd*. This work has been edited and published by M. T. Daneshpazhuh along with Sāvī's *Tabṣerah va do resālah-ye dīgar dar manteq* (Tehran 1337s).

Sāvī's works are followed by two other treatises on logic. The first is on categorical syllogisms, entitled *Risālah fi'l-qiyaṣāt al-ḥamlīyah* (pp. 307-44). The name of the author is not mentioned in the codex, but Daneshpazhuh has identified him as Sharafuddīn Muḥammad Mas'ūdī Ghaznavī. The other treatise on logic is about fourth-figure syllogisms and bears the title of *Kitāb al-lāmi' fi' sh-shikl ar-rābi'* (pp. 345-64). The author of this treatise is none other than our Majduddīn Jīlī. After the name of Jīlī, the formula "raḥimahu Allah" is added, which indicates that Jīlī had already died when this treatise was copied.

Ibn Sīnā is obviously another favourite author of the compiler of this codex. Aside from his *Risālah fi's-sa'ādah*, at least three other works by him are included. The *Risālat ul-adḥawīyah fi'l-ma'ād*, which is positioned after Jīlī's *Risālah*, is the second work by Ibn Sīnā in the anthology (pp. 365-402). This is followed by another anonymous work on logic. Unfortunately, this treatise also suffers from lacunae (perhaps one or two folios). Then comes the third work of Ibn Sīnā in the codex, which is *Asbāb ḥudūth al-ḥurūf*. P.N. Khānlārī made use of this manuscript in his edition of this text.¹² After this book, a fragment or a chapter from an unidentified book by an unknown author is included with the title of *Faṣl fi lammīyat ikhtiṣāṣ al-ḥurūf bi-'adad al-ma'rūf* (pp. 443-46), and this is immediately followed by another short treatise on logic which is actually the first part of Fārābī's "At-tauṭi'ah fi'l mantīq" published in *Al-Mantiqīyāt li'l-Fārābī*.¹³

Finally, the last work in the codex is a short treatise, or probably originally a fragment from a longer treatise, by Ibn Sīnā, called "Faṣl fi'l-ḥuṣn wa asbābih" (p. 450). This fragment has been edited and translated into Turkish by Mehmet Hazmi Tura in 1939.¹⁴

The Maraghah anthology, as we have observed, contains works on both logic and philosophy. The philosophical works deal predominately with spiritual psychology, the nature and the states of the soul (*nafs*) or the spirit (*rūh*), in its pre-natal state

¹² Ibn Sīnā, *Makhārij al-ḥurūf*, Ed. Parviz Nātel Khānlārī, Tehran 1348s.

¹³ Edited by Daneshpazhuh, Vol. I, Qom 1987, pp. 11-7.

¹⁴ Daiber, *Ibid.*, 4617.

and on its post-mortem career. The works of Ghazzālī and the *Zubdah* of ‘Ayn al-Quḍāt make up more than half of the whole anthology. The metaphysical works included here generally represent the type of philosophy that was developed by Ghazzālī and other thinkers in the 6th/12th century— a philosophy that was not simply peripatetic, but was on the one hand adapted to accommodate Ash‘arite theology, and on the other inspired by mysticism (*taṣawwuf*). In fact, these two trends can be observed, in different ways, in the philosophical thinking of the two most famous students of the school of Maraghah, namely Fakhruddīn Rāzī and Shihabuddīn Suhrawardī.

Nasrollah Pourjavady